

# **DICTATA IN QUINQUE PREDICANTES VOCES**

---

Ein Kommentar zur Isagoge des Porphyrius  
in der Aufzeichnung des

**BEATUS RHENANUS**

Paris c. 1503/4 (BHS Ms. 58)

*Editio princeps*

---

Abhandlung  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der Philosophischen Fakultät  
der  
Universität Zürich

vorgelegt von  
Christoph Clemens Baumann  
von  
Basel, Leutwil AG und Stäfa ZH

---

Angenommen im Frühjahrssemester 2008  
auf Antrag von Herrn  
Prof. Dr. Peter Stotz  
und Herrn  
Prof. Dr. Peter Schulthess

Zürich, 2008

## Inhaltsverzeichnis

### I. EINLEITUNG

1.	Forschungsgegenstand und zeitgenössische Forschung	IV
2.	Beatus Rhenanus (1485-1547) – eine Kurzbiographie	VIII
2.1	Publizierte Werke des Beatus Rhenanus	X
3.	Lefèvre d'Étaples und das Collège du Cardinal Lemoine. Die Universität Paris und die Pariser Spätscholastik im Übergang zum Humanismus	XIII
4.	Porphyrius' Vita und die „Einleitung“ zur Kategorienlehre des Aristoteles	XX
5.	Das Kollegheft des Schülers von Faber Stapulensis	XXVI
5.1	Äussere Beschreibung der Handschrift	XXVI
5.2	Inhaltsverzeichnis des Manuskriptes 58 BHS	XXVIII
5.3	Inhaltsverzeichnis zum „Isagoge“ – Kommentar	XXXII
6.	Inhaltliche Übersicht über den Manuskripttext	XXXIII
6.1	Lob des Aristoteles	XXXIV
6.2	Die „Universalienfrage“	XXXV
6.3	Thematischer Einschub	XXXVII
6.4	Wiederaufnahme der Universalienfrage	XL
6.5	„Nominalistische“ und „realistische“ Deutungen der Universalien und Prädikabilien	XLIII
6.6	Die dreifache Bedeutung des ‚ <i>quale</i> ‘ und die ‚ <i>arbor porphyriana</i> ‘	XLIV
6.7	Weiteres zu Genus, Spezies und Individuum. Wird das ‚Seiend‘ in aequivoker oder univoker Weise von den Prädikamenten ausgesagt?	XLVII
6.8	De Differentia	XLVIII
6.9	Über das Proprium	LII
6.10	Die Akzidenzien	LIII
6.11	Über die Gemeinsamkeiten	LV

7. Schlussfolgerung	LVII
II. TEXT und ÜBERSETZUNG mit ANMERKUNGEN ZUM TEXT	1
III. BIBLIOGRAPHIE	26
IV. ANHANG	73
Diverse Schemata der <i>arbor porphyriana</i> (Beatus Rhenanus, Ms. 58, f. 38 <sup>r</sup> , Faber Stapulensis, Pacius, Gredt, Baumgartner)	

## *I. Einleitung*

## I. EINLEITUNG

### 1. Forschungsgegenstand und zeitgenössische Forschung

Bei diesem für die Beatus-Rhenanus-Forschung aufschlussreichen Text über die *Isagoge* des Porphyrius handelt es sich um einen Teil des Manuskriptes 58 der „Humanistischen Bibliothek Schlettstadt“ (Bibliothèque Humaniste de Sélestat, BHS), welches als Kollegheft anlässlich des Studienaufenthaltes von Beatus Rhenanus in Paris 1503/04 geschrieben wurde. Die genaue Übersicht über diesen Band, insbesondere dessen Inhaltsangabe, wird im Kapitel 5.1, „Äussere Beschreibung“, gegeben. Die Handschrift zählt zum wichtigen Bestand des frühen Schriftgutes des Beatus Rhenanus, welches in dieser Bibliothek aufbewahrt wird. Der Inhalt dieses Bandes ist schon in der Beschreibung des Manuskriptes durch Gustav Knod ziemlich ausführlich dargelegt und auch Augustin Renaudet geht in seinem Werk auf dieses Manuskript ein.<sup>1</sup> Die Texte sind von grossem Interesse, da diese Vorlesungsniederschriften nach bisherigem Wissen Unikate sind und Einblick in die Lehrtätigkeit sowohl der Artisten-Fakultät der damaligen Universität Paris als auch in diejenige der Lehranstalt des Jacobus Faber Stapulensis bieten. Als Niederschrift von Diktaten, welche am „Collège du Cardinal Lemoine“ zur Zeit Fabers vorgetragen wurden, stellen diese Aufzeichnungen keine Eigenleistungen von Beatus Rhenanus dar. Sie zeigen aber doch den Umfang der Bildung, die er sich an seinem Studienort erworben hatte und welcher das wissenschaftliche Fundament darstellt, auf dem sein – wie auch seiner Mitschüler – umfangreiches Wissen beruhte. Von besonderem wissenschaftlichem Interesse sind die geistigen und kulturellen Verhältnisse der Zeit um die Wende zum 16. Jahrhundert, oder auch vom Übergang des Spätmittelalters zur Renaissance, zu welchem Thema Augustin Renaudet vor neunzig Jahren sein Standardwerk geschrieben hat.<sup>2</sup> Dieses sehr komplexe Gebiet erfährt mit der Publikation dieses Textes über die *Isagoge* des Porphyrius – eine seit jeher grundlegende philosophische Schrift – zweifelsfrei eine Erweiterung des Einblicks in den zeitgenössischen Wissensstand und die damalige Vorlesungstätigkeit, denn die Handschrift entstand im geistigen Umfeld diverser, miteinander konkurrierender wissenschaftlicher Strömungen der damaligen Zeit. Damit wird

---

<sup>1</sup> Gustav C. Knod, *Aus der Bibliothek des Beatus Rhenanus. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus*, Leipzig 1889, S. 31f.; Augustin Renaudet, *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris: Champion (1916<sup>1</sup>) 1953, S. 472f., Anm. 5.

<sup>2</sup> Die Vorträge des Kolloquiums: „Philosophie et controverses à l'Université de Paris aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles“ de E. Faye et Z. Kaluza, *Actes du colloque international des 8-10 novembre 2001* konnten leider nicht berücksichtigt werden, da sie nicht im Druck erschienen sind (persönl. Mitteilung von Prof. E. Faye).

Fachleuten ermöglicht, für ihr Forschungsgebiet – sei es Philosophie im Allgemeinen oder Logik im Speziellen, sei es die Mediävistik ganz generell – zweckdienliche Hinweise zu erhalten.

Die vorliegende Arbeit hat zum Ziel, den Inhalt des Manuskripttextes von 1503/04 mit der in der von Faber Stapulensis edierten Ausgabe der Werke des Aristoteles (1503) enthaltenen *Isagoge* bezüglich der Paraphrasen und *Notae* zu vergleichen, wobei Auszüge von diesen wie auch zahlreiche handschriftliche Randbemerkungen Beatus Rhenanus' in diese Arbeit miteinbezogen wurden und hier wohl zum ersten Mal veröffentlicht werden.<sup>3</sup> Für die Beurteilung dieser Fragestellung ist von Wichtigkeit, dass wir nicht wissen, auf wessen Vorlesung die Aufzeichnungen des Beatus Rhenanus zurückgehen. Inwiefern bestehen also Gemeinsamkeiten in Interpretation und Aussagen? Kann die Vorlesung auf Grund dieses Vergleiches Faber zugeschrieben werden und von ihm selbst gehalten worden sein? Die Beantwortung dieser Fragen wäre – neben dem an sich schon interessanten Inhalt des Manuskripttextes – aufschlussreich, da nur ein einziger Text dieses Bandes mit Sicherheit auf einem Diktat Fabers beruht.<sup>4</sup> Weiter führende Untersuchungen, beispielsweise, wer gegebenenfalls – ausser Faber selbst – von den in diesem Lehrbetrieb tätigen „Fabristen“, etwa Josse (Jodocus) Clichtoveus, Carolus Bovellus (Bovelles) u. a. m. für den Vortrag dieser Vorlesung in Frage gekommen wäre, müssen hingegen von Spezialisten der „Fabristen“-Forschung durchgeführt werden. Die Einbeziehung von Anschauungen aus Raimundus Lullus' *Arbor scientiae* könnte, wie E. Faye vermutet, auf eine Autorschaft Bovelles hinweisen [s. Fussnote (Fn.) 170 Faye]. Im übrigen ist diese dem Fach „Mittelateinische Philologie“ zugeteilte Untersuchung keine philosophische Arbeit. Eine eingehende Beurteilung sowohl der philosophischen Ausführungen dieses Textes selbst als auch die Interpretation desselben im Hinblick auf die verschiedenen philosophischen Strömungen der Zeit, soll den Fachleuten der mittelalterlichen Philosophie überlassen bleiben. Dazu soll dieser Text die Grundlagen liefern.

Dennoch war es erforderlich, den im Text erwähnten Aussagen nachzugehen, um nach Möglichkeit die auf sie bezogenen Autoren, Werke und Textstellen zu eruieren. Eine grosse Anzahl konnte ausfindig gemacht werden: zunächst in Porphyrius' *Isagoge* selbst, dann in den Werken Platons und Aristoteles' (vorwiegend in der *Topik*, der *Metaphysik*, *De interpretatione*, *De anima*, der *Physik* und den beiden *Analytiken*), ferner in Boethius' Kommentaren zur *Isagoge* (*Anicii Manlii Severini Boethii in Isagogen Porphyrii Commenta*)

---

<sup>3</sup> Iacobus Faber Stapulensis, *Libri Logicorum. Ad archetypos recogniti ...* Paris 1503 (BHS K 1047).

<sup>4</sup> Iacobi Fabri Stapulensis in libros „De anima“ analogiarum compendium (Ms. 58, f. 206<sup>v</sup> – 216<sup>v</sup>).

und bei Petrus Hispanus (*Tractatus*).<sup>5</sup> In denjenigen Fällen, wo kein korrespondierender Passus gefunden wurde, habe ich versucht, einen solchen mit sinngemäss entsprechendem Inhalt aufzuführen, so beispielsweise bei Raimundus Lullus. Auch wurde die Zitatensammlung der *Auctoritates Aristotelis* mit Gewinn verwendet. Bei Fragen der Engellehre wurden das *Corpus Hermeticum*, Pseudo-Dionysius Areopagita und auch die Werke des Thomas von Aquin herangezogen. Um die in der Handschrift gelegentlich vorkommenden Hinweise auf die *Nominales* zu erklären, griff ich vorwiegend auf Wilhelm von Ockham's *Summa logicae* und dessen *Expositio in Librum Porphyrii De Praedicabilibus* zurück, sowohl weil Ockham beispielhaft für den Nominalismus steht, als auch weil Beatus in einer Notiz unter *interpres* unter anderen Autoren auch Ockham (*Occā*) aufführt.<sup>6</sup>

Augustin Renaudet begründete seinerzeit die Lefèvre-Forschung, welche in der Folge stark an Bedeutung gewann, vornehmlich durch Arbeiten von E. F. Rice.<sup>7</sup> Beatus Rhenanus, als Schüler Fabers, als geschätzter Freund und Mitarbeiter Erasmus' sowie als Herausgeber seiner Werke, nicht zuletzt auch als bedeutender eigenständiger Humanist im oberrheinischen Gebiet, hat ebenfalls schon lange die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Adalbert Horawitz und Karl Hartfelder initiierten die moderne Beatus-Rhenanus-Forschung Mitte vorletzten Jahrhunderts; deren Namen sind mit der Ausgabe des Briefwechsels des elsässischen Gelehrten verbunden.<sup>8</sup> Zu diesem Humanisten sind in der Folge zahlreiche Publikationen erschienen, deren wichtigste in der Bibliographie vermerkt sind. Als epochemachende Veröffentlichung über Leben und Werk des Beatus Rhenanus gilt vornehmlich Paul Joachimsens „Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluss des Humanismus“; desgleichen ist die wegweisende Arbeit des amerikanischen Renaissanceforschers John F. d'Amico zu erwähnen: „Theory and practice in Renaissance textual criticism – Beatus Rhenanus between conjecture and historiography“.<sup>9</sup> Die Pariser

<sup>5</sup> Die betreffenden Werk-Ausgaben sind in der Bibliographie angeführt.

<sup>6</sup> Faber Stapulensis, *Libri Logicorum*, Buchdeckel vorne. Dementsprechend führt Renaudet an: „... l'élève de Lefèvre connaît Ockham ...“, Renaudet, *Préréforme*, S. 424, Am. 5.

<sup>7</sup> Dazu gehören: Eugene F. Rice jr., *The prefatory epistles of Jacques Lefèvre d'Étaples and related textes*, N.Y./London: Columbia Univ. Press 1972; ders., *The humanist idea of Christian antiquity. Lefèvre d'Étaples and his circle*, in: *Studies in Renaissance*, Publications of the Renaissance Society of America: N. Y. 1962, Vol. IX, S. 126-160; ders., *Humanist aristotelism in France. Jacques Lefèvre d'Étaples and his circle*, in: A. H. T. Levi (Hg.) *Humanism in France at the end of Middle Ages and in the early Renaissance*, N.Y: Manchester University Press 1970, S. 132-149.

<sup>8</sup> Adalbert Horawitz; Karl Hartfelder, *Briefwechsel des Beatus Rhenanus (448 Briefe)*, Leipzig: Teubner 1886 (Nachdruck: Hildesheim: Olms 1966). Neue Ausgabe: James Hirstein, *Epistulae Beati Rhenani*, Turnhout: Brepols, Bd. I (mit 13 neuen Briefen) 2007.

<sup>9</sup> Leipzig 1910 (Nachdruck Aalen 1968), gemäss Karl August Neuhausen, in: *Selestadiensis ille celeber humanista rursus redux* (Rezension des Buches von Hirstein (Hg.): *Beatus Rhenanus, lecteur et éditeur de textes anciens* (s. u. Fn. 10), in: *Neulateinisches Jahrbuch*, 4, 2002, S. 305 f.; John F. d'Amico, op. cit.

Schule unter Zenon Kalusa (mit u. a. Emmanuel Faye und Alain de Libera) hat in der Erforschung mittelalterlicher Philosophie Massstäbe gesetzt, wobei Z. Kalusa für Beatus Rhenanus ein besonderes Interesse zeigte. Die moderne philologische Beatus Rhenanus-Forschung wird u. a. vom Strassburger Latinisten James Hirstein betrieben, welcher zur Zeit an der erforderlichen Neuauflage der (wissenschaftlich ungenügenden und unvollständigen) Ausgabe von Beatus Rhenanus' Briefwechsel von Horawitz und Hartfelder arbeitet.<sup>10</sup> Kürzlich erschien die Publikation eines neu entdeckten Briefes durch Hirstein.<sup>11</sup> In Strassburg und Schlettstadt fand 1998 ein internationales Kolloquium über Beatus Rhenanus statt (s. Fn. 10); dies zeugt vom regen Interesse, welches die schriftstellerische Tätigkeit dieses Humanisten findet. Das Bestreben, die wissenschaftliche Erforschung des literarischen Werkes des Beatus wie auch desjenigen seiner Zeitgenossen zu koordinieren, führte 1999 zur Gründung Schriftenreihe der *Studia Humanitatis Rhenana*.<sup>12</sup>

Die vorliegende Arbeit gilt dem *Isagoge*-Kommentar im Kollegheft des Beatus Rhenanus (BHS Ms. 58). Dieser Text, der bisher in der Forschungsliteratur noch nie behandelt worden zu sein scheint, wird hier erstmals publiziert. Aber auch von den übrigen philosophischen Schriften dieses Manuskriptes ist bisher nur eine ediert worden, nämlich der auf den *Isagoge*-Kommentar folgende Text über die *Metaphysik* des Aristoteles, die *Metaphysica Collecta*, herausgegeben von Emmanuel Faye und Michel Ancey.<sup>13</sup> Eine Studie darüber wurde in der Folge durch Emmanuel Faye und James Hirstein publiziert.<sup>14</sup>

---

Berkeley/Los Angeles 1988; ders., Beatus Rhenanus and Italian humanism, in: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, Bd. 9, 1979, S. 237f.; ders., Beatus Rhenanus, Tertullian and the Reformation: A Humanist's critique of Scholasticism, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 1980, Bd. 71, S. 37ff.

<sup>10</sup> James Hirstein, Tacitus' *Germania* and Beatus Rhenanus, Frankfurt: Peter Lang 1995; James Hirstein (éditeur), Beatus Rhenanus (1485-1547) lecteur et éditeur des textes anciens. Actes du Colloque international à Strasbourg et à Sélestat du 13 au 15 novembre 1998, Turnhout: Brepols 2000; ders., Neubearbeitung der *Epistulae Beati Rhenani* (mit 63 neu entdeckten Briefen), s. Fn. 8.

<sup>11</sup> S. Fn. 12.

<sup>12</sup> Unter Mitwirkung von J. Boës, J.-L. Girard, F. Heim, J. Hirstein, H. Meyer, Ch. Munier und F. Schlienger, in: Hirstein, La correspondance de Beatus Rhenanus (1485-1547), une nouvelle lettre (et un nouveau livre) et les débuts de l'imprimeur Matthias Schürer à Strasbourg en 1508, in: *Antiquité tardive et humanisme. De Tertullien à Beatus Rhenanus*, Turnhout: Brepols 2005, S. 465, Anm. 35.

<sup>13</sup> Emmanuel Faye et Michel Ancey, Le Cours de Métaphysique de 1504 pris en note par Beatus Rhenanus au Collège du Cardinal Lemoine. Edition et traduction des propositions 1 à 3, AABHS 1995, S. 139-143.

<sup>14</sup> *Metaphysica Collecta*. Un cours de métaphysique fabriste pris en note par Beatus Rhenanus. Présentation et édition partielle, in: *Chemins de la pensée médiévale. Etudes offertes à Zénon Kaluza*, Paul J. J. M. Bakker (éd.) avec la collaboration de Emmanuel Faye et Christophe Grellard, Turnhout: Brepols 2002, S. 169-179; Appendice (mit Transkription der Handschrift) S. 181-191.



## 2. Beatus Rhenanus (1485-1547) – eine Kurzbiographie

Beatus wurde am 22. August 1485 als Sohn des Metzgers Anton Bild in Schlettstadt geboren. Da seine Familie ursprünglich aus Rheinau (einem Marktflecken am Rheinufer nahe bei Schlettstadt) stammte, wurde ihr der Zuname „Rhinower“ – aus Rinow – gegeben, den Beatus nach Brauch der damaligen Gelehrten in „Rhenanus“ latinisierte.<sup>15</sup> Nach dem frühen Tode seiner Mutter wurde er von einer alten Bediensteten erzogen. Früh schon erkannte man seine Begabung und seine Neigung für das Studium, weshalb ihn sein Vater 1491 in die damals berühmte, von Crato Hoffmann geleitete Lateinschule in Schlettstadt eintreten liess, wo er um 1500 seine Studien beendete.<sup>16</sup> Er verblieb noch drei Jahre im Haus seines Vaters und unterrichtete auf Bitten des neuen Leiters der Lateinschule hin, Schüler der Unterklassen. Schon als Fünfzehnjähriger begann Beatus, sich eine Privatbibliothek anzulegen, worin ihn sein vermögender Vater unterstützte. Dieser schickte ihn dann 1503 – wahrscheinlich auf Rat Hieronymus Gebwilers – zur weiteren Ausbildung an die Universität Paris.

Dort schloss er sich der *natio germanica* an und wohnte, wie es üblich war, in einem der zahlreichen Kollegien. Sein Lehrer und Vorbild war, neben dem bedeutenden Humanisten Budaeus (Guillaume Budé), Jacobus Faber Stapulensis (Jacques Lefèvre d'Étaples), mit welchem er sich zeitlebens in Freundschaft verbunden fühlte. Der Lehrbetrieb dauerte von vier Uhr morgens bis neun Uhr abends. Dank der guten Ausbildung in Schlettstadt hatte Beatus bei seinem Studienanfang dem Anfänger gegenüber einiges an Wissen voraus.<sup>17</sup> Die ersten zwei Jahre verbrachte er insbesondere beim Studium der Logik des Aristoteles; Anfang 1505 wurde er zum Bakkalaureus befördert.<sup>18</sup> Zwei weitere Jahre studierte er die Ethik des

---

<sup>15</sup> Mit Blick auf die zahlreichen existierenden Arbeiten darf es hier mit kurzgefassten Angaben sein Bewenden haben. Die Ausführungen folgen den in der Bibliographie angegebenen Publikationen über Beatus Rhenanus, vornehmlich: Gustav C. Knod, Aus der Bibliothek des Beatus Rhenanus. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus, Leipzig: Harrassowitz 1889, S. 1-46; Paul Adam, Der Humanismus zu Schlettstadt. Die Schule. Die Humanisten. Die Bibliothek, Schlettstadt: IDS Impression (1962<sup>1</sup>) 1995; Beat von Scarpatetti, Beatus Rhenanus, in: *Contemporaries of Erasmus. A biographical register of the Renaissance and Reformation*, Hg. Peter G. Bietenholz et al., Toronto: University Toronto Press, Vol 1, S. 104-109; derselbe, Beatus Rhénanus, *historien de la paix, Annuaire de „Les Amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat“* (AABHS) 1985, S. 253-260; derselbe, Art. „Beatus Rhenanus“, in: *Historisches Lexikon der Schweiz*, ca. 2007 (im Druck); Niklas Holzberg, Beatus Rhenanus (1485-1547). Eine biographisch-forschungsgeschichtliche Bestandsaufnahme zum 500. Geburtstag des Humanisten, AABHS 1985, S. 19-32; Robert Walter, *Un grand humaniste alsacien et son époque: Beatus Rhenanus*, Strasbourg, 1986; Ulrich Muhlack, Beatus Rhenanus (1485-1547). Vom Humanismus zur Philologie, in: *Humanismus im deutschen Südwesten, Biographische Profile*, Sigmaringen: Thorbecke 1993, S. 195-220.

<sup>16</sup> Die Reichsstadt Schlettstadt besass eine der besten Lateinschulen der damaligen Zeit, N. Holzberg, S. 22f.

<sup>17</sup> So schreibt S. Musial: „Normalement, à Paris, on commençait les études à l'âge de 15 ans accomplis et Rhenanus était âgé déjà de presque 18 ans. Mais, d'autre part, grâce à cela, il emportait avec soi à Paris un bagage intellectuel qui était considérable ... En plus d'une excellente connaissance du latin, il disposait aussi d'une solide préparation pour l'étude de la logique, Musial, Beatus étudiant, S. 271.

<sup>18</sup> Über die Schwierigkeit der Bestimmung des Zeitplanes der Ausbildung gemäss den Statuten des Lehrplanes an der Universität Paris, s. G. Knod, Aus der Bibliothek des Beatus Rhenanus, S. 22-26.

Aristoteles, ferner Mathematik und Astronomie.<sup>19</sup> Während seines Aufenthaltes in Paris war Beatus als Korrektor in der bekannten Offizin Henri Etiennes tätig. Sein Interesse an Büchern war nach wie vor gross, und mit väterlicher Unterstützung erwarb er sich in den Jahren seines Aufenthaltes in Paris eine Bibliothek von 188 Bänden.<sup>20</sup> Im Jahre 1507 verliess er als *Magister artium* wieder Paris, kehrte nach Schlettstadt zurück und arbeitete in der Folge nebst anderem in der Druckerei seines Freundes Matthias Schürer in Strassburg. Er nahm an den Sitzungen der neu gegründeten „Literarischen Gesellschaft“ teil und pflegte einen regen Kontakt mit Humanisten wie Jakob Wimpfeling, Geiler von Kaysersberg und Sebastian Brant. 1511 übersiedelte er nach Basel, wo er bis 1527 blieb und bei dem Buchdrucker Froben arbeitete.

Als Erasmus von Rotterdam 1514 in Basel eintraf, begann für Beatus eine neue Ära, die von gegenseitiger Wertschätzung und fruchtbarer Zusammenarbeit geprägt war. Diese äusserte sich in der Überlassung von Korrektur und Überwachung der Drucklegung der Manuskripte Erasmus', jene in dessen vielerorts belegten Lobpreisungen von Beatus sowohl als einem der fähigsten Humanisten, wie auch als gütigen, fröhlichen und charakterlich integren Menschen. Dieser engen Beziehung ist es zuzuschreiben, dass Beatus nach dem Tode des Erasmus (1536) die erste Ausgabe von dessen Gesammelten Werken bei Froben publizierte.<sup>21</sup> Beatus' Hauptwerk waren die *Rerum Germanicarum libri III* von 1531. Dieses historische Opus, das sich Tacitus' *Germania* zum Vorbild nahm, schuf er auf der Grundlage einer kritischen Geschichtsschreibung und erstmals verwendete er darin althochdeutsche Quellentexte. Weiter entdeckte er in einer Murbacher Handschrift den Velleius Paterculus und in der Bibliothek des Corbinianus in Freising bei Augsburg Otfried von Weissenburgs Evangeliar.<sup>22</sup> Politisch engagierte sich Beatus wie Erasmus nie; er war gegen jeden *tumultus*, so auch gegen die Revolte der Bauern. Den Gedanken der Reformation stand er näher als Erasmus, unterhielt gute Beziehungen zum Basler Reformator Oecolampadius, zu Zwingli und zu Ulrich von Hutten. Kaiser Karl V. verlieh ihm 1523 den Adelsbrief, was ihn aller bürgerlichen Verpflichtungen enthob und ihm als vermögendem Mann erlaubte, sich vollumfänglich der Wissenschaft zu widmen.<sup>23</sup> Beatus verstarb 1547 an den Folgen eines chronischen Blasenleidens in Strassburg. Beigesetzt wurde er in der Kirche St. Georg in Schlettstadt. Seine umfangreiche Bibliothek blieb glücklicherweise grösstenteils erhalten.

<sup>19</sup> Gemäss Adam, Humanismus, S. 51.

<sup>20</sup> Adam, Humanismus, S. 84.

<sup>21</sup> Hubert Meyer, in: Vie de Beatus Rhenanus par Jean Sturm, AABHS 1985, S. 9, Anm. 16.

<sup>22</sup> ... *Liber ille insignis Evangeliorum ... quem nos nuper ... quam hodie Frisingiam appellant, in bibliotheca D. Corbiniani obiter reperimus*, *Rerum Germanicarum*, S. 112 (BHS 389b).

<sup>23</sup> Adam, Humanismus, S. 85; dort wird Beatus als vermögend bezeichnet.

## 2.1 Beatus Rhenanus als Autor und Herausgeber<sup>24</sup>

Beatus' philologische und schriftstellerische Haupttätigkeit bestand in der Herausgabe kommentierter Editionen von Kirchenvätern, klassischer und humanistischer Schriftsteller sowie eines eigenen grossen Geschichtswerkes, der *Rerum Germanicarum libri III* (BHS K 451; K 389b; K 514).

Unter den kommentierten Ausgaben von Kirchenvätern ist zunächst diejenige der Werke Tertullians von 1521 zu nennen.<sup>25</sup> Anlässlich eines Besuches in Colmar fand Beatus eine alte, dem Kloster Peterlingen (Payerne) gehörende Handschrift aus dem 11. Jahrhundert<sup>26</sup>, welche die meisten Schriften Tertullians enthielt (BHS Ms. 88). Unter textkritischer Verwendung einer weiteren Handschrift aus Hirsau<sup>27</sup> wurde dieses Werk als *editio princeps* bei Froben in Basel ediert, ohne dass jedoch andere Tertullian-Ausgaben hätten berücksichtigt werden können.<sup>28</sup> Beatus' Ziel wäre wohl auch hier gewesen, diese alten Handschriften aufzufinden, sie zu vergleichen und dadurch das „Gold vom Mist“ abzusondern.<sup>29</sup>

Zwei Jahre später erschien – ebenfalls bei Froben – ein Werk, welches vier Kirchenhistoriker enthält (*Autores Historiae Ecclesiasticae*): Zunächst die „Kirchengeschichte“ des Eusebius von Caesarea (260-339).<sup>30</sup> Als zweiten Autor enthält der Band Theodoret von Kyros (5. Jh.), dessen Werk eine Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebius ist und von der Zeit von 325 (Konzil von Nizäa) bis 428 reicht. Sokrates von Konstantinopel (380-440) verfolgt als nächster Kirchenhistoriker die Ereignisse bis 439, wobei er viele Dokumente und Konzilsbeschlüsse für seinen Bericht verwendet. Als letzter Autor figuriert Sozomenos (5. Jh.), dessen Kirchengeschichte der Jahre 324-425 erhalten ist. Die Werke der drei letzten Autoren werden als *Historia tripartita* bezeichnet.<sup>31</sup>

<sup>24</sup> Werkverzeichnis in: A. Horawitz; K. Hartfelder, Briefwechsel des Beatus Rhenanus, Leipzig 1886, S. 592-618. Die hier angeführte Aufstellung beruht auf: Adam, Humanismus, S. 57-66.

<sup>25</sup> Opera Septimi Florentis Tertulliani (BHS K 944; K 1040; K 1039).

<sup>26</sup> Tertulliani Tractatus, in: Codex Paterniacensis BHS Ms. 88.

<sup>27</sup> In einem Brief an Stanislas Turzo, den Bischof von Olmütz, schreibt Beatus Rhenanus, dass er die Ausgabe nur dank der zusätzlichen Hirsauer Handschrift habe bewerkstelligen können, Hubert Meyer, Cinquième centenaire de la naissance à Sélestat de Beatus Rhenanus, Exposition à la Bibliothèque de Sélestat du 2 mai au 31 décembre 1985, Imprimerie de Sélestat 1985, S. 17.

<sup>28</sup> Auf die Nachricht der Entdeckung der Peterlinger Handschrift erklärte sich Froben bereit, eine Erstausgabe von Tertullians Werken herauszugeben. Das Kloster Hirsau stellte Beatus leihweise ein Exemplar der Schriften Tertullians zu, aber unter dem Druck der Zeit konnte Beatus die *codices* von Gorze, Fulda und Rom nicht heranziehen, Adam, Humanismus, S. 58.

<sup>29</sup> Adam, Humanismus, S. 60.

<sup>30</sup> Sie umfasst den Zeitraum vom Beginn bis zur Alleinherrschaft Konstantins (323), ist von Rufinus (345-450) ins Lateinische übersetzt worden und wurde im Westen viel benutzt.

<sup>31</sup> Titel der Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius und der Historia Tripartita des Cassiodor/Epiphanius: *Autores historiae ecclesiasticae: Eusebii Pamphili Caesariensis libri IX, Ruffino interprete. Ruffini Presbyteri Aquilensis libri duo, recogniti ad antiqua exemplaria latina per Beatum Rhenanum. Item ex Theodorito episcopo Cyrensi, Sozomeno et Socrate Constantinopolitano libri XII, versi ab Epiphanio Scholastico,*

Von den kommentierten Ausgaben klassischer Autoren wurden ab 1515 bei Froben in Basel der *Ludus L. Aenei Senecae, De morte Claudii Caesaris*<sup>32</sup> (BHS K 1074a) und *De laudibus calvitii* des Synesios von Kyrene herausgegeben, die beide mit Kommentaren zur Geschichte, Mythologie, Geographie und Poesie versehen sind.<sup>33</sup> Ebenfalls erschienen 1518 *De rebus Alexandri Magni regis Macedonum* des Quintus Curtius und ein Jahr später ebendort die lateinische Übersetzung (von Cosimo Pazzi) der *Platonici sermones* von Maximus von Tyros<sup>34</sup>; wobei die beiden letzteren Werke zusammen mit Erasmus von Rotterdam veröffentlicht wurden. In den *Sermones* wird eine Übereinstimmung der platonischen mit der christlichen Ethik herzustellen versucht. Einem Zufall ist zuzuschreiben, dass Beatus 1515 – wie schon oben erwähnt – in der Bibliothek des Klosters Murbach auf eine Handschrift aus dem 10. Jahrhundert stiess, welche die beiden vermissten Bücher der *Historia Romana* des Velleius Paterculus enthielten (wo beispielsweise die sonst unbekannt gebliebene Schlacht zwischen Quintilius Varus und Arminius dargestellt ist). Das Manuskript war allerdings textlich von sehr schlechter Qualität, so dass Beatus mit seinem Famulus grosse philologische Arbeit leisten musste, bis dann das Werk schliesslich unter dem Titel: *V. Velleji Paterculi Historiae Romanae II Volumina per Beatum Rhenanum* 1520/21 veröffentlicht wurde (BHS K 857b).<sup>35</sup>

Im Jahre 1526 erschienen die *Annotationes* zur Naturgeschichte des älteren Plinius (BHS K 931). Diese Schrift enthält nicht den eigentlichen Text des Plinius, sondern nur Korrekturen und Anmerkungen zu früheren Ausgaben; sie ist Beatus Rhenanus' wichtigstes textkritisch-philologisches Werk.<sup>36</sup> Es basiert auf einer Plinius-Ausgabe des Erasmus von 1525 (bei

---

abbreviati per Cassiodorum senatorem, unde illis Tripartitae historiae vocabulum. *Emendati et hii multis locis. Additis passim graecis epistolis plerisque synodorum ac Impp. e tomis Theodoriti, cum ut latinae versionis ex hiis succuratur, tum ut velut monimenta quaedam christianae antiquitatis conserventur et habeat lector φιλέλλην quod non sine fructu conferat*, Titelblatt BHS K 939. Weiterer Kodex: BHS K 1122. Siehe auch: Stéphane Ratti, Beatus Rhenanus et l'*Historia Tripartita* de Cassiodore-Epiphane, in: Hirstein, Beatus Rhenanus, S. 299-322. Moderne Ausgabe CSEL 71.

<sup>32</sup> Das Werk ist unter dem Titel „Apokolocytosis“ („Verkürbissung“ des Kaisers Claudius) bekannt. Siehe auch: Jean-Marie André, Beatus Rhenanus et l'*Apocoloquintose* de Sénèque (Bâle 1515), in: Hirstein, Beatus Rhenanus, S. 83-97.

<sup>33</sup> Siehe auch: Laurent Pernot, Beatus Rhenanus commentateur de Synésios (Bâle 1515): philologie, rhétorique et philosophie, ou l'art d'être chauve, in: Hirstein, Beatus Rhenanus, S. 67-97.

<sup>34</sup> Maximi Tyrii philosophi sermones e graeca in latinam linguam versi Cosmo Paccio interprete (BHS K 1001a). Siehe auch: Michael Trapp, Beatus Rhenanus and Maximus of Tyre (Basel 1519), in: Hirstein, Beatus Rhenanus, S. 151-171.

<sup>35</sup> Siehe auch: Joseph Hellegouarc'h, Beatus Rhenanus, éditeur de Velleius Paterculus (Bâle 1520-1521), in: Hirstein, Beatus Rhenanus, S. 223-234.

<sup>36</sup> Beatus Rhenanus Selestadiensis, in C. Plinium. *Repurgatur hoc libro non solum praefatio pliniana a multis mendis et ipsi Naturalis Historiae libri infinitis locis castigantur, ac tamquam scholiis alicubi illustrantur, post omnium aeditiones annotationesque, quas ad hoc tempus, nempe annum 1525 videre contigit, verumetiam modus ostenditur, quo tum ipse Plinius tum autores alii praesidio manuscriptorum codicum restitui queant ...* (Titelblatt BHS K 931). Siehe auch: Marie-Elisabeth Boutroue, *Les Annotatio-nes in Plinium* de Rhenanus et la tradition textuelle de l'*Histoire Naturelle* à la Renaissance, in: Hirstein, Beatus Rhenanus, S. 327-375.

Froben), welche ihrerseits auf einem *vetustissimus codex* beruhte.<sup>37</sup> Die Ausgabe der *Annotationes* wurde – so vermutet M.-E. Boutroue – wohl aufgrund einer neu gefundenen Handschrift des Klosters Murbach (des verschollenen *Murbacensis*) gerechtfertigt.<sup>38</sup> *De rebus Gothorum, Persarum et Vandalorum* ist eine grosse Sammlung alter historischer Texte, die 1531 verlegt worden ist (BHS K 855).<sup>39</sup>

Zwei Jahre arbeitete Beatus an der Tacitus-Ausgabe, die 1533 bei Froben gedruckt wurde. Seine Vorlage stammte aus der Bibliothek des Matthias Corvinus, aber zu Beatus' Leidwesen konnte er den in Rom befindlichen Kodex von Corvey für seine Bearbeitung nicht heranziehen. Beatus stellte zudem ein Verzeichnis Taciteischer Redewendungen zusammen. Einen weiteren grossen lateinischen Historiker, Titus Livius, gab er gemeinsam mit Sigismundus Gelenius<sup>40</sup> heraus, eine herausgeberische Arbeit, die grosses Lob erntete (BHS K 1225).

Eine weitere editorische Tätigkeit Beatus Rhenanus' bestand in der Veröffentlichung humanistischer Werke, wobei bereits 1508 ein erstes, nämlich die *Epistolae proverbiales* des Faustus Andrelinus, gedruckt wurden. Ein besonderes Verdienst erwarb sich Beatus mit der posthumen Herausgabe von Werken des Erasmus von Rotterdam, welcher 1536 verstorben war. Bereits 1520 hatte er ein Jugendwerk von ihm, die *Familiarium colloquiorum formulae*, bei Froben im Druck erscheinen lassen. Unter den weiteren edierten Schriften Erasmus' ist ferner die Origines-Ausgabe zu nennen, an der er bis zu seinem Tode arbeitete, und vier Jahre später konnte Beatus dann dessen Gesamtausgabe, ebenfalls bei Froben, herausgeben.<sup>41</sup>

Ein grosser Wurf gelang Beatus Rhenanus mit der Drucklegung seines eigenen, bedeutenden historischen Werkes, der wiederum bei Froben erschienenen *Rerum germanicarum libri III*, welches mehrmals – zuletzt 1697 – aufgelegt wurde.<sup>42</sup> Wie im Titel vermerkt, besteht es aus drei Teilen: Teil I behandelt das alte Germanien; Teil II die Geschichte der Franken und der Alemannen, Teil III die Gliederung der Diözesen, vor allem aber Ursprung, Aufbau und

<sup>37</sup> Erasmus: *Nos ex vetustissimo quodam codice sed, ut fere sunt, depravatissime scripto non pauca restituimus, quae citra subsidium exemplaris corrigi non poterant, quaeque hactenus a nemine fuerant animadversa*, Ep. 1544, Allen, VI, S. 20f., Hinweis aus Boutroue, *Les Annotationes*, S. 328, Anm. 4.

<sup>38</sup> Marie-Elisabeth Boutroue, *Les Annotationes*, S. 328.

<sup>39</sup> Im Vorwort schreibt Beatus Rhenanus, dass er noch die Texte von Ablatius, die Bücher von Cassiodor und die Gesetze der Goten hätte beifügen wollen. Diese Schriften seien ihm aber leider nicht zugänglich gewesen. Er wünschte sich eine eingehendere Beschäftigung mit der Geschichte seines Landes, denn die Triumphe der Goten, der Vandalen und der Franken bildeten die Grundlage von Deutschlands Ruhm, Meyer, cinquième centenaire, S. 19f.

<sup>40</sup> Sigmund Gelen (Zigmund z Jelení), tschechischer Humanist, seit etwa 1524 in Basel und bei Froben als Korrektor und Herausgeber lateinischer, und als Übersetzer griechischer Autoren (ins Lat.) tätig. Sein „*Lexicum symphonum*“ (1537, erweitert 1544) sucht griechische, lateinische, germanische und slawische Sprachverwandtschaften zu klären.

<sup>41</sup> Erasmus von Rotterdam, *Opera omnia*, Basel: Froben 1540 (BHS K 920; K 921).

<sup>42</sup> Beatus Rhenanus, *Rerum germanicarum libri tres*, Basel: Froben 1531 (BHS K 451; K 389b).

Topographie der mittelalterlichen Städte. Besonders hervorgehoben werden Strassburg, Basel und Schlettstadt. Die Schrift enthält zahlreiche Quellen, wobei hier – wie oben erwähnt – erstmals auch althochdeutsche Dokumente zitiert werden. Beatus' Werk erfreute sich schon zu damaliger Zeit grosser Wertschätzung, die bis heute anhält, was sich vornehmlich in den aktuellen Rezeptionen seiner Ausgaben widerspiegelt.

### **3. Lefèvre d'Étaples und das Collège du Cardinal Lemoine. Die Universität Paris und die Pariser Spätscholastik im Übergang zum Humanismus**

Lefèvre d'Étaples, mit seinem latinisierten Humanistennamen Faber Stapulensis genannt, war neben Guillaume Budé (Budaeus) der angesehenste französische Humanist seiner Zeit. Geboren ca. 1455 in Étaples in der Picardie, wurde auch er möglicherweise im Kollegium des Kardinals Lemoine, einem für die Nation der Picarden geschaffenen Institut, ausgebildet.<sup>43</sup> Er war 1475 Schüler des griechischen Gelehrten Hermonymos von Sparta. Den Grad eines *baccalaureus* erhielt er 1479, denjenigen eines *magister artium* wohl 1480.<sup>44</sup> Er unternahm 1491/92 eine erste Italienreise, wobei er durch den venezianischen Humanisten Ermolao Barbaro den aristotelischen Rationalismus näher kennen lernte und sich bei den Florentinern Pico della Mirandola und Marsilius Ficinus mit Platon befasste.<sup>45</sup> Letzterer war nicht nur der Herausgeber der ersten vollständigen Platon-Übersetzung ins Lateinische (1463-69), sondern er strebte auch eine Harmonisierung von Platonismus und Christentum an (*Theologia platonica* 1482). Auch war Marsilius der Autor einer Aufsehen erregenden Übersetzung des *Corpus Hermeticum* (1471), einer für Lefèvre wichtigen Textsammlung. Insbesondere wurde Faber in Italien durch die Methode der philologischen Bearbeitung überlieferter Texte klassischer Autoren zu eigenen Arbeiten angeregt. Aufgrund der von Barbaro zu Recht unterstützten Überzeugung, nur ein von synkretistischen Beimengungen gereinigter Aristoteles sei wissenschaftlich haltbar, überarbeitete Faber in der Folge textkritisch Werke des Aristoteles, von welchen er 1503 die logischen Schriften, das *Organon*, in Paris

<sup>43</sup> Gemäss Renaudet, *Préréforme*, S. 130f., 133f., 155; Hubert Meyer, in: *La vie de Beatus Rhenanus par Jean Sturm*, AABHS 1985, S. 10, Anm. 23; Robert Walter, *Un grand humaniste alsacien*, S. 109f.

<sup>44</sup> Eugene Rice, *The Prefatory Epistles*, S. XII.

<sup>45</sup> *Asseruit [Faber] se aliquando devenisse ad nos in Latium, ut sacrarium illud litterarum toto orbe famosissimum, Joannem Picum Mirandulam principem illustrissimum, et Hermolaum Barbarum patricium Venetum de cunctis litteris optime meritum, videret et alloqueretur. Adiecit his quasi ad numerum triumviratus Marsilium illum Ficinum, Platonicae philosophiae inter Latinos primum legitimumque propagatorem ...*, Symphorien Champier, *Duellum epistolare: Gallie et Italie antiquitates summatim complectens*, Venedig, 10. Okt. 1519 (a iiii r); Hinweis durch E. Rice, *The Prefatory Epistles*, S. XII, Anm. 6.

herausgab.<sup>46</sup> Diesem ist auch, wie im Unterricht der *artes* üblich, die *Isagoge* des Porphyrius vorangestellt, welche – da das Memorieren eine grosse Rolle spielte – auswendig gelernt werden musste.<sup>47</sup>

Fabers Denken war, wie das der Humanisten seiner Zeit ganz generell, stark religiös geprägt. Fast wäre er, wie einige seiner gelehrten Kollegen, in ein Kloster eingetreten (1491), da die Mystik, die sich vieler Anhänger erfreute, und der auch Faber nacheiferte, sich am besten in der Abgeschiedenheit praktizieren liess. Die Zugewandtheit zu dieser Anschauung war auch der Grund für die intensive Lektüre von Schriften des Raimundus Lullus, des Pseudo-Dionysius - und ebenso wichtig - des Nikolaus Cusanus: Werke, mit denen sich auch die Mitarbeiter des Collège's, die „Fabristen“, mit Begeisterung beschäftigten, und die von Faber auch herausgegeben worden sind.<sup>48</sup> So ist es nicht verwunderlich, dass auch im Kollegheft des Beatus der Einfluss dieser Texte spürbar ist.<sup>49</sup> Faber kämpfte wie Ermolao Barbaro gegen den Materialismus des Averroës (*ille canis Averrois*, [6] *Quinque voces*, 9,19) und wie Marsilius Ficinus für eine dem Christentum angenäherte aristotelische und platonische Philosophie (*pia philosophia*). Obwohl Faber den Gedanken Platons sehr nahesteht und manche von ihnen in seinen Anmerkungen (*notae*) zu Porphyrius wiedergibt, gilt doch seine grosse Bewunderung Aristoteles, dem er u. a. in der Einführung zur *Ars Moralis* (*Nikomachische Ethik*, 1494)<sup>50</sup> grosses Lob zollt; eine Stelle, die auch im Manuskript des Beatus als Einleitungstext wiederholt ist ([0] *Aristoteles* 1, 1-22). Demgegenüber verachtete er die als „neue Sophisten“ bezeichneten wichtigtuerischen Scholastiker mit ihrer dialektischen Disputierkunst, die Nominalisten und Terministen, die *moderni*, mit ihren Begriffen der Logik, obwohl – oder wohl gerade deswegen, weil – Faber selbst durch diese Schule gegangen war.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Libri Logicorum ad archetypos recogniti cum novis ad litteram commentariis ... , Paris: Wolfgang Hopyl et Henri Estienne 1503.

<sup>47</sup> *Admonuit me* [Gontierus] *pretere legentes monefacere fronte prefixam ysagogen, quo facile memorie mandent in artificio esse constitutam* ... , Faber, in: *Introductio in sex primos metaphysicorum libros*, Paris: Johann Higman 1494 (b i v), Rice, *The prefatory epistles*, (6), S. 22.

<sup>48</sup> *Mercurii Trismegisti Liber de potestate et sapientia Dei per Marsilium Ficinum traductus*, Paris: Wolfgang Hopyl 1494, und Lull: *Hic continentur libri Remondi pii eremite. Primus liber de laudibus beatissime Virginis Marie qui et ars intentionum appellari potest; secundo libellus de Natali pueri parvuli; tertio Clericus Remundi; quarto Phantasticus Remundi*, Paris: Guy Marchand, 10 April 1499; *Theologia vivificans. Cibus solidus. Dionysii coelestis Hierarchia, divina Nomina, mystica Theologia, undecim epistolae. Ignatii undecim epistolae. Polycarpi Epistola una*, Paris: J. Higman et W. Hopyl 1498.

<sup>49</sup> Siehe dazu auch: Emmanuel Faye, *Metaphysica collecta*, AABHS 1995, S. 139-143. (s. Fn. 14) und ders., *Beatus Rhenanus lecteur et étudiant de Charles de Bovelles*, AABHS 1995. S. 119-138 (zit. Faye, *Beatus, lecteur*).

<sup>50</sup> *Ars Moralis in Magna Moralia Aristotelis introductoria*, Paris: Antoine Caillaut, 13. Juni 1494; *Ars Moralis*, Paris: Guy Marchand 1499 (BHS K 1083a). S. Fn. 107.

<sup>51</sup> *Qui vero sophismata, sorites, antistrephonta que et reciproca et id genus calamitatum observantius adducto supercilio tractant ... qui cum maxime desipiunt fumis summum verticis cerebrum occupantibus, maxime se sapere putant voluntque perscioli videri*, Faber, *Libri Logicorum*, Einleitung (Anrede an Germain de Ganay, aiv). Und: *Suppositiones, ampliaciones, restrictiones, appellationes, exponibilia, insolubilia, obligationes, et proinde hec a philosophia rejecta putentur, et monumentum nullum habere nisi adeo exiguum, neque suas*

Es ist schwierig, Fabers Denken in das Schema einer der philosophischen „Schulen“ einzuordnen (ein Unterfangen, das sich sowieso in vielerlei Hinsicht als arbiträr erweist), doch wird er wohl am ehesten als ein „gemäßigter Realist“ zu bezeichnen sein, denn, obwohl in erster Linie Aristoteliker, stand er aufgrund der von ihm so geschätzten hermetischen Schriften auch dem neuplatonischen Gedankengut nahe. Wichtig war Faber sowohl das Studium antiker Philosophen in bereinigter Textfassung - und dies bedeutete für ihn „Wissenschaft“ - als auch die Vereinigung mit Gott im Sinne der *unio mystica*. Hierin ist auch ein Unterschied des *magister artium* Faber zum Theologen (und Priester) Erasmus zu sehen, welcher sich nicht für die mönchische Askese, die Ekstasen eines Raimundus Lullus oder des Areopagiten begeistern konnte. Beide waren aber an einer textbereinigten Bibelausgabe interessiert; Erasmus veröffentlichte bekanntlich 1516 das Neue Testament in Griechisch und Lateinisch, Faber dasselbe erstmals 1523 in französischer Sprache.

Faber wurde aufgrund seiner Schriften (unter anderem wegen der Ausgabe des Neuen Testamentes) von der Sorbonne und dem Parlament mehrmals wegen Häresie angeklagt; die schützende Hand Franz' I. bewahrte ihn aber vor der Verfolgung durch Kirche und Behörden. Er zog es jedoch vor, sich künftig unter den Schutz der Margarete von Navarra zu stellen und nach Nérac zu ziehen, wo er 1536, 81-jährig, starb.

\*

Das Collège des Kardinals Lemoine (*Collegium Cardinalis Monachi*) wurde 1303 von Jean Lemoine für bedürftige Studenten aus der Picardie gegründet und war eines der zahlreichen Institute, die für die Aufnahme und Ausbildung armer Studenten einer bestimmten Nation gestiftet worden waren.<sup>52</sup> Als *Nationes* sind zu nennen: die der Normandie, der Picardie, die der französische Region (heute etwa die „Île-de-France“) und die deutsche Nation (bis 1436 noch die englische).<sup>53</sup>

In Paris und Umgebung befanden sich zudem die reichsten Abteien des Königreiches, deren Orden verschiedene Klosterschulen betrieben: die Dominikaner in St-Jacques („Jacobins“); die Benediktiner in den beiden königlichen Abteien St-Denis und Saint-Germain-des-Prés; die Cluniazenser in St-Martin; die Augustiner am Quai der Seine und deren Regular-Kanoniker in

---

*regulas ad veram logicam neque ad veram philosophiam esse trahendas. Alioquin qui secus fadiet, rem indignam faciet, sed sophismatis sunt consentanea*, (Artificiales introductiones) In hoc opusculo hae continentur introductiones: in suppositiones, in praedicabiles, in divisiones, in praedicamenta ..., Paris: Guy Marchand, 24. Okt. 1496 (A i v); Hinweis durch Renaudet, *Préréforme*, S. 275, Anm. 2.

<sup>52</sup> Der französische Prälat war Kardinal-Legat Bonifaz' VIII. in Frankreich. Er stand aber 1302 politisch auf der Seite Philipps IV. 1303 gründete er das in der rue Saint-Victor gelegene Kollegium seines Namens, welches 1793 zerstört wurde, Art. „Lemoine“, *Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse* (GDEL), Bd. 6, S. 6212.

<sup>53</sup> Die Ausführungen folgen im wesentlichen: Art. „Université“, GDEL, Bd. 10, S. 10538f.; Art. „Navarre“, ebendort, Bd. 7, S. 7299; Art. „Collège“, ebendort, Bd. 3, S. 2371f.; Renaudet, *Préréforme*, S. 17f.; 31f.; Walter Rüegg (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 1.



St-Victor, im Kloster auf der „montagne Ste-Geneviève“ und in der Vorstadt St-Marcel; die Franziskaner befanden sich auf dem Gebiet der heutigen „École de Médecine“ und die Karmeliter bei der Place Maubert; die Trinitarier im Kloster der Mathuriner; ferner die Zisterzienser u. a. in Port-Royal und in Saint-Antoine bei Paris. Über allen standen an Bedeutung die beiden Institute der „Sorbonne“ (1253 durch Robert de Sorbon für Theologiestudenten gegründet und ausschliesslich der Theologischen Fakultät vorbehalten), und des königlichen „Collège de Navarre“ – auch auf der „montagne Ste-Geneviève“ gelegen (heute École polytechnique) –, welches von Jeanne, der Gattin Philipps IV. (des Schönen), der Königin von Navarra, 1304 gestiftet worden war. Aus ihm gingen (neben so bekannten Gelehrten wie Nikolaus von Oresme und Johannes Gerson) die jeweiligen Beichtväter des Königshauses hervor.

Alle diese Lehranstalten bildeten zusammen mit ihren Professoren die *Universitas magistrorum et scholarium Parisiensium* und befanden sich im „Quartier des Écoles“; ein eigenes Lehrgebäude besass die Universität hingegen nicht. Nach dem Hundertjährigen Krieg traten in den Klöstern, was mönchische Zucht und Ausbildung betraf, unhaltbare Zustände auf, welche dringend Reformen erforderten. Führend wurden in diesen Reformbestrebungen die niederländischen Mystiker-Bewegungen der „Windesheimer“ (Augustiner-Chorherren bei Zwolle) und der „Brüder vom gemeinsamen Leben“ (Leben nach den Idealen der *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen und der *devotio moderna* gemäss Geert Groote), deren Einflüssen auch Erasmus als Klosterschüler in Deventer und s’Hertogenbosch einmal (ungern) ausgesetzt war. Um die mönchischen Ideale wieder zu reaktivieren, wurden Vertreter solcher Kongregationen in französische Klöster eingeschleust oder es wurden diese ganz übernommen, wie etwa das Collège von Montaigu (*Mons Acutus*), dessen Abt Standonck ein rigores Regiment einführte.<sup>54</sup> Die armen Schüler waren strengem Fasten und harter Arbeit ausgesetzt (was häufig zu gesundheitlichen Schäden führte), die reichen (und zahlenden) waren privilegierter. Zu den letzteren gehörte Erasmus, als er sich im Sommer 1495 in Paris und bei Standonck aufhielt. Dieses Klosterleben, das er wegen der Strenge und Unmenschlichkeit als „Barbarei“ bezeichnete, blieb ihm sein ganzes Leben lang in unangenehmster Erinnerung.<sup>55</sup> Über den Tagesablauf an diesem Kollegium zur Zeit des Aufenthaltes des Erasmus und des Beatus in Paris informieren die Akten der Kongregation:

<sup>54</sup> Das Collège wurde 1314 von Gilles Aycelin de Montaigu gegründet und befand sich an der heutigen Place du Panthéon. Während der Revolution 1792 geschlossen, wurde es nach 1844 durch die Bibliothek Sainte-Geneviève ersetzt, GDEL, Art. „Montaigu“, Bd. 7, S. 7067.

<sup>55</sup> In: *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, Amsterdam: North-Holland Publishing Company (1969-); Bd I/3 (1972), S. 495-536 (Ιχθυοφαγία); in der Ausgabe von Werner Welzig, Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 6, S. 435-441 (Das Fischessen); Hinweis durch Renaudet, *Préforme*, S. 268, Anm. 1.

„Die Artisten und Grammatiker sind vor halb sechs Uhr tätig. Die Klassenarbeit dauert von acht bis zehn Uhr, danach schliessen sich Fragestunden und Diskussionen an. Nach der Mahlzeit sind die Studenten im Studiersaal. Die Lektionen dauern wiederum von drei bis fünf Uhr. Anschliessend an das Vespergebet disputieren die Artisten untereinander unter Aufsicht eines Magisters. Nach dem Nachtessen herrscht Ruhe bis zur Komplet um acht Uhr, danach ist Nachtruhe.“<sup>56</sup>

Über die disziplinarischen Verhältnisse am Collège des Kardinals Lemoine liegen m. W. keine Beschreibungen vor; sie werden sicher nicht so streng gewesen sein, wie an diesem Reformkloster; die Intensität des Studiums wahrscheinlich schon. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts begann jedoch, mit Ausnahme der Theologischen Fakultät der Sorbonne, der Niedergang der Universität Paris. Gegnerin humanistischer Neuerungen, geriet sie gegenüber dem von staatlicher Seite geförderten „Collège des lecteurs royaux“, dem späteren „Collège de France“, allmählich ins Hintertreffen.

Der Lehrbetrieb am Kollegium Lemoine wurde neben Lefèvre von sehr gut ausgebildeten Assistenten bewerkstelligt; darunter figurierten als engste Mitarbeiter die schon oben erwähnten Josse Chlichtowe (Jodocus Clichtoveus) und Charles de Bovelles (Bovillus), der, wie Faber auch, ein Picarde war. Ersterer las an der Sorbonne über Petrus Lombardus und lehrte am Kollegium Lemoine Literatur und Philosophie, letzterer war den mathematischen Wissenschaften zugetan.<sup>57</sup> Beide waren, zum Teil gemeinsam mit Faber, Herausgeber einer ganzen Reihe wissenschaftlicher Werke.<sup>58</sup> Beatus Rhenanus war von Faber begeistert, er war für ihn „der Gott der Philosophen“, „der unvergleichliche Gelehrte, die unerschöpfliche Quelle aller Wissenschaften“.<sup>59</sup> Aber auch Faber schätzte Beatus sowohl vom wissenschaftlichen wie auch vom menschlichem Standpunkt aus: *mihi oppido familiaris fuit*.<sup>60</sup>

\*

Die Humanisten warfen den Vertretern der Scholastik vor, die Wissensgebiete mit haarspalterischen dialektischen Unterteilungen und Abstrahierungen zu durchsetzen; eine

<sup>56</sup> La Congrégation de Montaigu (1490-1580), Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 198, 1912, Bd. II, S. 147-149, Hinweis durch Renaudet, *Préréforme* (Kapitel: Réformateurs et Réformes 1498-1504), S. 345, Anm. 2.

<sup>57</sup> Zur Lebensbeschreibung der beiden Gelehrten, s. Ronny Baier, Art. „Jodocus Clichtoveus“, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Nordhausen: Bautz, Bd. XXII (2003), Sp. 208-213; bzw. Dominik Bertrand-Pfaff, ebendort, Art. „Charles de Bovelles“, Bd. XXI (2003), Sp. 149-154. Zu Bovelle und seiner Philosophie, s. Emmanuel Faye, *Philosophie et perfection de l'homme*, Paris: Vrin 1998, bes. Kap. 2, S. 75-160.

<sup>58</sup> Siehe dazu: E. Faye, *Beatus Rhenanus lecteur et étudiant de Charles de Bovelles* (zit. Faye, *lecteur*), AABHS, 1995, S. 119-138.

<sup>59</sup> ... *ille philosophorum deus Faber Stapulensis*, Brief des Beatus an M. Hummelberg vom 27. IX. 1509, cf. Horawitz / Hartfelder S. 23, Hinweis durch Musial, *Beatus étudiant*, S. 272, Anm. 5; Adam, *Humanismus*, S. 51.

<sup>60</sup> Brief Fabers an Reuchlin vom 10. X. 1509, in: Robert Walter, *Un grand humaniste alsacien*, Brief L. III (2).

Kritik, die mit Beginn der Renaissance im 14. Jahrhundert immer lauter wurde. Die an Bedeutung gewinnende philologische und textkritische Aufarbeitung und Neuedition von Werken antiker Literatur und Texten der Hl. Schrift führte einerseits zu einer Neuorientierung der Zielsetzung wissenschaftlicher Tätigkeit, wobei die der Scholastik anhaftenden Bettelorden mit ihren auf der Vulgata basierenden Bibelinterpretationen damit in scharfe Opposition zu den Gelehrten der neuen Schule traten, wie dies Erasmus in seinen Briefen immer wieder beklagte. Andererseits führte dieser Wandel zum Mystizismus und zur *devotio moderna*. Faber Stapulensis ist ein Repräsentant beider Richtungen: Nicht nur war er Initiator der philologisch revidierten und emendierten Ausgaben u. a. der Texte des Aristoteles und Herausgeber des Neuen Testaments in Frankreich, sondern er war auch ein eifriger Anhänger der Mystik und Editor mystischer und hermetischer Werke.

Faber war ein dezidiierter Gegner unnützen scholastischen Disputierens, welches er als „Sophisterei“ bezeichnete. Nach ihm führt sie, in der Theologie angewandt, am wahren Glauben, und in der Philosophie angewandt, an der Wahrheit vorbei. So äusserte er sich etwa in der Vorrede zu den *Libri Logicorum* gegen die damaligen „Sophisten“, mit welchen man jetzt in noch grösseren Schmutz hineingelangt sei, als früher mit den Sophisten der Antike, und welche wichtigtuerisch disputierten, und je mehr Rauch in ihrem Hirn sei, desto grösser sei die Meinung, die sie von sich hätten ...<sup>61</sup> Auch Beatus notierte am Rand in Fabers Werk: *Alogici: Philosophia a multis propter foedam sophisticarum ineptiarum barbariem neglecta*.<sup>62</sup> Lefèvre war laut A. Renaudet weder Thomist noch Skotist und wendete sich heftig gegen den Nominalismus; eine Einschätzung, welche S. Musial anhand mehrerer Texte aus dessen Werken untermauert.<sup>63</sup> Dabei ist zu erwähnen, dass Fabers Ausbildung zu einer Zeit erfolgte, da das „Nominalismus-Verbot“ Ludwigs XI. in Kraft war. Dieses promulgierte der König 1473 in Soissons – auch auf Druck seines Beichtvaters Jean Boucart hin, eines Gegners der *moderni*. Die Nominalisten, Befürworter des Konziliarismus und Gegner von weitgehenden weltlichen Befugnissen des Papstes, waren Sixtus IV. ein Dorn im Auge. Ludwig, aus politischen Gründen an einem Einvernehmen mit dem Papst interessiert, setzte diese Verordnung in

---

<sup>61</sup> ... *sub nostris temporibus non in sophismata, sed in sophismatum faecem vilissimamque propemodum algam [pervenisse]. Quapropter hortabaris pariter, ut ad Aristotelis institutionem logicam, quae universas recte disserendi continet leges, enucleatius promendam studium converterem ... Qui vero sophismata, sorites, antistrephonta, quae et reciproca, et id genus calamitatum observantius adducto supercilio tractant, et ... qui cum maxime desipiunt, fumis summum verticis cerebrum occupantibus, maxime se sapere putant voluntque perscioli videri ...*, Faber, *Libri Logicorum* (a i v), Vorwort an den königlichen Rat Germain de Ganay (Germanus Ganayensis).

<sup>62</sup> In: Faber, *Libri Logicorum*, f. 78 r, Hinweis durch: Musial, Beatus étudiant, S. 276, Anm. 29.

<sup>63</sup> Renaudet, *Préréforme*, S. 131; Musial, Beatus étudiant, S. 274-276.

Kraft.<sup>64</sup> Sie wurde allerdings nicht sehr streng gehandhabt, denn es wurden schon 1476 Werke von Nominalisten, so etwa von Ockham, in Frankreich gedruckt. Da sich die Nominalisten jedoch in der Zwischenzeit zur Wehr gesetzt hatten und ihre Lehre verteidigten, erreichten sie schliesslich die Aufhebung des Verbotes im Jahre 1481. Die in Ketten gelegten Bücher wurden den Fakultäten zurückgegeben und es wurde ihnen erneut die Erlaubnis zur Lehre des Nominalismus erteilt. Es erwies sich auch in der Folge, dass für die Zukunft der Philosophie die Richtung des Nominalismus – und nicht derjenigen von Faber – von Bedeutung sein würde.<sup>65</sup>

Um 1500 präsentierte sich die intellektuelle Szene in Paris etwa folgendermassen: In den meisten Kollegien, so auch im Collège de Navarre und in der Sorbonne, herrschten die Terministen, ohne dass man dabei die neu rezipierten Werke des Aristoteles zur Kenntnis genommen hätte. Die Skotisten waren vornehmlich in der Person von Pierre Tateret (auch „Tartaretus“) gut vertreten, die skotistischen Franziskaner waren jedoch schlecht ausgebildet und fachlich desinteressiert. Ebenso stand es um den Thomismus aufgrund der Trägheit der Dominikaner. Es stand mehrheitlich schlecht um die wissenschaftliche Arbeit in diesen klösterlichen Lehranstalten.<sup>66</sup> Anders im Collège Lemoine, an welchem ein anderer Arbeitsgeist geherrscht haben muss. Im Collège Montaigu, unter der Leitung von Standonck und später von Noël Beda<sup>67</sup>, lehrte der terministische Logiker Johannes Mair. Dieser verteidigte den Nominalismus und hielt sich darüber auf, dass die Fabristen und Schüler des Erasmus die Scholastiker als Barbaren und Goten bezeichneten.<sup>68</sup> Er bemerkte, dass auch ein gebildeter Literat wie Pico della Mirandola sich nicht geschämt habe, die alten Autoren, die jetzt Barbaren genannt würden, immer wieder zu lesen und sie gegen Hermolao Barbaro in Schutz zu nehmen.<sup>69</sup> Das war etwa das Umfeld, in welches Beatus bei seinem Eintritt in das Collège des Kardinals Lemoine im Mai 1503 trat.

<sup>64</sup> „Il Nous semble, que la doctrine d'Aristote et de son commentateur Averroès, d'Albert le Grand, de saint Thomas d'Aquin, d'Egidio de Rome, d'Alexandre de Hales, de Scot, de Bonaventure et d'autres réalistes, doit être enseignée aux Facultés des Arts et de Théologie, comme plus utile que celle des nouveaux docteurs, Ockham, Grégoire de Rimini, Buridan, Pierre d'Ailly, Marsile, Adam Dorp, Albert de Saxe et autres nominalistes“, in: César-Égasse du Boulay (Bulaeus), *Historia Universitatis parisiensis*, 1665-73, 6 Bde., Bd. 5, S. 705f.; Hinweis durch Renaudet, *Préréforme*, S. 92, Anm. 1.

<sup>65</sup> Musial, *Beatus étudiant*, S. 277.

<sup>66</sup> Gemäss Renaudet, *Préréforme*, S. 366-368.

<sup>67</sup> Noël Bédier, ein Picarde, wohnte anlässlich des Aufenthaltes von Erasmus in Paris im Haus der armen Studenten des Collèges Montaigu und nahm später den Namen „Beda“ an. Nach dem Weggang von Standonck wurde ihm und Jean Mair die Leitung der Schule übertragen, Renaudet, *Préréforme*, S. 268; 308.

<sup>68</sup> *A Gotica enim illa dudum Latinorum litteris illata plaga ...*, Fabers Brief an Thibault Petit, Paris, c. 24. X. 1496, in: Rice, *Prefatory Epistles*, 13, S. 39.

<sup>69</sup> *Nostros viros, quos barbaros appellant, in venere dicendi non illepidus Johannes Picus legere et adamussim relegere non erubuit, quorum partes contra Hermolaum Barbarum (ut in quadam ... epistola ... liquet) elaborat tueri*, Joh. Mair, *Quartus scientiarum*, Paris, Poncet le Preux 1509, Vorwort (ii r), Hinweis durch Renaudet, *Préréforme*, S. 464, Anm. 5. Siehe zu diesem Kapitel auch Schulthess, *Philosophie*, S. 285-293.

#### 4. Porphyrius' Vita und die „Einleitung“ zur Kategorienlehre des Aristoteles

Der um 234 geborene und bis ca. 310 n. Chr. lebende neuplatonische Philosoph Porphyrius stammte aus einer vornehmen Familie aus Tyros.<sup>70</sup> Nach dem Studium der klassischen Disziplinen des Triviums, wie Mathematik, Grammatik und Rhetorik, und einer Ausbildung beim Mittelplatoniker Longinus in Athen, schloss er sich in der Folge 263 Plotin in Rom an. Dessen Ansicht, die Ideen seien im Intellekt (νοῦς), und nicht, wie Porphyrius seiner platonischen Vorstellung entsprechend glaubte, ausserhalb desselben vorhanden, führte zu Kontroversen, trotz welcher sich Porphyrius schliesslich den Ansichten Plotins anschloss. Von seinem Meister geschätzt, erhielt er den Auftrag, dessen Schriften zu überarbeiten und zu korrigieren, was dann zur Herausgabe von dessen *Enneaden* führte.

Angeblich wurde ihm von Plotin wegen eines seelischen Leidens (Depressionen) empfohlen, eine Reise zu unternehmen, die nach Sizilien führte. Neuere Untersuchungen haben jedoch ergeben, dass der Grund dieser Abreise Auseinandersetzungen mit Plotin-Anhängern in Rom gewesen seien, welche ihm seinen Aristotelismus vorgeworfen hätten.<sup>71</sup> Spätere Quellen berichten, er habe auf Sizilien auf Verlangen des römischen Senators Chrysaorius die *Isagoge* geschrieben, um ihm die Kategorienlehre des Aristoteles besser verständlich zu machen.<sup>72</sup> Dieses Werk ist, neben dem „Leben Plotins“, dem „Über den Unterschied zwischen Platon und Aristoteles“ und dem grösstenteils verschollenen „Gegen die Christen“ (κατὰ χριστιανῶν), wohl die bekannteste Schrift dieses Philosophen. Er soll nach Plotins Tod 270 zur Übernahme der Schulleitung wieder nach Rom gekommen sein; von seinem Tode ist nichts Eindeutiges überliefert. Einige Quellen sprechen davon, dass Porphyrius in Rom als „der alte Mann aus Tyros“ gestorben sei.

Wie oben erwähnt, hat Porphyrius sowohl Platons Dialoge als auch Aristoteles kommentiert, ein Wirken, das auf die neuplatonischen Kommentatoren grossen Einfluss ausübte. Die wichtigste Leistung Porphyrius' aber war, das aristotelische „Organon“ wieder ins rechte Licht gerückt zu haben. Dieses wurde in der Folge in den neuplatonischen Ausbildungskanon integriert. Porphyrius scheint auch den neuplatonischen Lektürekanon begründet zu haben, gemäss welchem mit den „Kategorien“ begonnen, dann mit „Peri Hermeneias“ (*De Interpretatione*) und der „Analytik“ weitergefahren wurde.

<sup>70</sup> Die Biographie folgt im wesentlichen Michael Chase, Art. „Porphyrios“, in: Der neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, Bd. 10, hg. von Hubert Cancik und Helmut Schneider, Stuttgart: Metzler 2001, Sp. 174-180.

<sup>71</sup> De Libera, Porphyre, S. VIII f., mit Literaturangaben.

<sup>72</sup> Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium, ed. A. Busse, CAG IV, 1, Berlin: Reimer 1887.

Die Wirkung von Porphyrius' Werken war im römischen Westen, im byzantinischen Osten und in den islamischen Ländern gross. Seine *Isagoge* wurde von Ammonios Hermeneiou, Johannes Philiponos, David, Elias, Theodoros Prodromos und J. Tsetses kommentiert.<sup>73</sup> Boethius übersetzte sie und erarbeitete dazu zwei kommentierte Versionen (*editio prima* und *secunda*) aus, wobei die erste Fassung diejenige des Marius Victorinus enthält.<sup>74</sup> Die erschöpfend kommentierte *Isagoge* war die Grundlage sowohl der arabischen Logik als auch derjenigen des europäischen Mittelalters.<sup>75</sup> Übersetzungen erfolgten sowohl ins Syrische als auch ins Armenische.

Die „Einführung“ (Εἰσαγωγή) – eine Mischung von platonischen, aristotelischen und stoischen Elementen<sup>76</sup> – will die zum Verständnis der aristotelischen Kategorienlehre (κατηγορίαι) wichtigen Begriffe Gattung (γένος), Differenz (διαφορά), Art (εἶδος), Proprium (ἴδιον) und Akzidens (συμβεβηκός) darlegen.<sup>77</sup> Diese fünf „Prädikabilien“ (so erst im 12. Jh. genannt) werden bei Porphyr als „κατηγορούμενα“ bezeichnet;<sup>78</sup> sie sind gleichermassen von ontologischer wie von logischer Bedeutung und sind konstitutiv für die logischen Verfahren der Definition (ὁρισμός), der Einteilung (διαίρεσις) und des Beweises (ἀπόδειξις).<sup>79</sup>

Diese später *quinque voces* (πέντε φωναί)<sup>80</sup> genannten κατηγορούμενα – ein Wort, das schon in der aristotelischen Topik verwendet wird<sup>81</sup> – sind die allgemeinsten Gesichtspunkte, unter denen alle Dinge erscheinen und gedacht werden, und müssen den Kategorien vorausgehen.

<sup>73</sup> Ausgaben: Ammonii in Porphyrii Isagogen sive V voces, ed. A. Busse, CAG IV, 3, Berlin: Reimer 1891; Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium, ed. A. Busse, CAG XVIII, 2, Berlin: Reimer 1904; Eliae (olim David) in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria, ed. Busse, CAG XVIII, 1, Berlin: Reimer 1900.

<sup>74</sup> Porphyrii Isagoge, Translatio Boethii et Anonymi Fragmentum (vulgo vocatum „Liber Sex Principiorum“) et Fragmenta Translationis Victorini et Specimina Translationum Recentiorum Categoriarum, ed. L. Minio-Paluello adiuvante B. G. Dodd, in: Aristoteles Latinus I, 6-7, Bruges-Paris: Desclée de Brouwer 1966 (zit.: ALPorph); Anicii Manlii Severini Boethii commentarii In Isagogen Porphyrii Commenta, ed. Georgius Schepss et Samuel Brandt, CSEL (48), Wien: Tempsky 1906 (zit.: Boethius, In Isagogen). S. Brandt schreibt in seinen „Prolegomena“ zum ersten Buch des Boethius: *In quo primum translationes Latinae Isagogae et Victoriniana et Boethiana examinandae sunt. Usus est Boethius in priore commentario Isagoge Porphyrii, qualem Victorinus Latine reddiderat ad Menantium aliquem missam: quod nomen substituit Chrysaorio, cui Porphyrius librum suum dedicaverat*, ebend., S. XIV. Siehe dazu auch Boethius' Aussage: In Isagogen, ed. prima, lib. 1, cap. 1, S. 4. Z. 10-14.

<sup>75</sup> Erstdruck: Aristoteles, Organon, Neapel: Sixtus Riessinger 1473/78; Aristoteles, Opera, Bd. 1, Venedig: Aldus Manutius 1495 (Gesamtausgabe 5 Bde. 1495-98).

<sup>76</sup> De Libera, Porphyre, S. XXVII.

<sup>77</sup> Der Abschnitt folgt im wesentlichen: J. Halfwassen, in: Franco Volpi (Hg.), Grosses Werklexikon der Philosophie, Bd. 2, S. 1218; H. M. Baumgartner, P. Kolmer, Art. „Prädikabilien“, in: HWPh, Bd. 7, Sp. 1178-1186; Alain de Libera, Art. „Prédicable“, in: Dictionnaire du Moyen Âge (zit. DMA), S. 1137; Friedo Ricken, Art. „Eisagoge“, in: Lexikon der Philosophischen Werke, S. 202 f.; Karl Prächter, in: Ueberweg, Bd. 1, 11. Aufl., S. 635-637.

<sup>78</sup> Das Wort kommt nur einmal vor, nämlich bei ALPorph, S. 7, Z. 2f.; Busse 2.17

<sup>79</sup> ALPorph, S. 5, Z. 5f.; Busse 1.6f.

<sup>80</sup> Die lateinische Bezeichnung *quinque voces* findet sich erst in den Manuskripten des 14. und 15. Jh. In den griechischen Kommentaren kommt sie schon früher vor, ist aber später hinzugefügt worden.

<sup>81</sup> Aristoteles gibt als Prädikabilien Definition, Proprium, Genus und Akzidens an: Λεκτέον δὲ τί ὅρος, τί ἴδιον, τί γένος, τί συμβεβηκός, Top. 101 b37.

Der Ausdruck *praedicabilia* bleibt während des gesamten Mittelalters für die Bezeichnung der κατηγορούμενα des Porphyrius reserviert; Abaelard verwendete ihn, um diese fünf Termini der *Isagoge* von Aristoteles' zehn Kategorien, den *praedicamenta*, abzugrenzen. Von Bedeutung ist zudem, dass die *praedicabilia* nicht mit den κατηγορούμενα der Topik des Aristoteles übereinstimmen, obwohl das Prädikatschema der aristotelischen Topik in der Übersetzung des Thierry von Chartres seit dem 12. Jh. wieder zur Verfügung steht.

Diese fünf Termini bezeichnen nicht die Dinge selbst, sondern werden von Begriffen ausgesagt, deren Verhältnis sie bestimmen. Aus den obersten Gattungsbegriffen können mit Hilfe der Definitionen alle Artbegriffe abgeleitet werden.<sup>82</sup> Porphyrius gibt dazu die später nach ihm benannte *arbor porphyriana* als Beispiel, in der der übergeordnete zum untergeordneten Begriff jeweils im Verhältnis der Gattung zur Art steht: Substanz – Körper – beseelter Körper – Sinnenwesen – vernünftiges Sinnenwesen – Mensch – Individuum;<sup>83</sup> tiefergehenden metaphysischen Fragen weicht Porphyrius in dieser Einführungsschrift bewusst aus.<sup>84</sup> Sein Bestreben ist, seiner Schrift – einer Einführung in die aristotelische Kategorienlehre – noch zwei weitere Merkmale zu verleihen: einmal das Werk einfach und verständlich (von mittlerem Schwierigkeitsgrad) zu gestalten (*simpliciores [quaestiones] mediocriter coniectans*) und dann die philosophischen Fragen auf „logischere Art“ (λογικώτερον) im Sinne der Peripatetiker vorlegen zu wollen.<sup>85</sup>

Die folgenden Fragen des Porphyrius, welche die Seinsart von Gattungen und Arten betreffen, sollten grossen Einfluss auf die mittelalterliche Philosophie nehmen: Sind diese real (εἴτε ὑφέστηκεν, *sive subsistunt*) oder bloss in unserem Intellekt gelegen (εἴτε ἐν νόμοις ψυχῆς ἐπινοίαις κεῖται, *sive in solis nudis <purisque> intellectibus posita*)? Und wenn sie real sind, haben sie dann ein körperliches (σώματα, *corporalia*) Sein, oder ein unkörperliches (ἄσώματα, *incorporalia*), und wenn sie unkörperlich sind, existieren sie unabhängig (χωριστά, *separata*) von den sinnlichen Einzeldingen an sich selbst oder sind sie den Einzeldingen immanent (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑφίστανται, *in sensibilibus subsistunt*)? <sup>86</sup> Obwohl Porphyrius als Platoniker die ersten Antworten – also die Realität der Universalien – befürwortet hätte,<sup>87</sup> lehnt er es aus den oben erwähnten Gründen ab, diesen metaphysischen Fragen weiter

<sup>82</sup> Friedo Ricken, op. cit. (s. Fn. 77), S. 202.

<sup>83</sup> ALPorph, S. 9, Z. 19-22; Busse 4.22-4.25. A. de Libera vermerkt, dass die platonisierende Interpretation der *Isagoge* zur bedeutendsten metaphysischen Konstruktion des Früh-Mittelalters geführt habe, nämlich zur *divisio naturae* des Johannes Scotus Eriugena (Periphyseon 869A). Dort schreibt er, dass die *essentia* als *genus generalissimum* durch alle Unterabteilungen von *genera* und *species* bis hin zur *species specialissima* und dem Individuum hingelange, de Libera, Porphyre, S. XIV, Anm. 22.

<sup>84</sup> ... *altioribus quidem abstinens* (βαυτέρων ἀπεχόμενος), ALPorph, S. 5, Z. 9; Busse 1.9.

<sup>85</sup> ALPorph, S. 5, Z. 9f.; Busse 1.10; ebend. Z. 16, Busse 1.15. Boethius übersetzt unglücklicherweise mit *probabiliter*, was im Sprachgebrauch der Logik „dialektisch“ bedeutet. Siehe dazu Anm. 1.

<sup>86</sup> ALPorph, S. 5, Z. 10-15; Busse 1.10-1.14.

<sup>87</sup> Auch Beatus schreibt: *Porphyrius tamen presupponens universalia esse* ... ([8] 10f., 27-1)

nachzugehen (*circa ea constantia dicere recusabo*). Unter anderem aufgrund dieser Problemstellung entstand im Mittelalter der sogenannte Universalienstreit.

Der Terminus *praedicabile* hat die Funktion, auf die logische Bedeutung der fünf Universalien hinzuweisen, nämlich dass sie von Vielem ausgesagt werden können und nicht nur die metaphysische Realpräsenz in den Dingen oder dem Verstand bezeichnen. Wie dieses „ausgesagt werden können“, das „Aussagbare“ (*praedicabile*) dem „Sagbaren“ (*dicibile*) entspricht, so korreliert das „Ausgesagte“ (*praedicatum*) mit dem „sagen“ (*dicere*). Den Universalien wird im logischen Bereich das ihnen eigene Vermögen, von Vielem ausgesagt zu werden, zuteil, und dieser Vorstellung entspricht dem bei Aristoteles anzutreffenden Ausdruck *aptum natum est praedicari de pluribus* (ὁ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι).<sup>88</sup>

Petrus Hispanus stellt die Eigenschaften von Universale und Prädikabile folgenderweise dar: Das *praedicabile* im eigentlichen Sinne und das *universale* sind dasselbe, sie unterscheiden sich jedoch dadurch, dass das *universale* dem *esse in*, das *praedicabile* dem *dici de* entspricht, da sie sich beide auf Vieles (*in pluribus*) beziehen.<sup>89</sup> Diese wichtige Stelle bei Petrus Hispanus, welche – gemäss der Aufzeichnung des Beatus – die Ansicht der Realisten wiedergibt,<sup>90</sup> wird ebenfalls zitiert ([10] 13,3-7). Auch die Interpretation der Nominalisten wird angeführt: „Die Nominalisten fügen noch bei, dass das Universale und das Prädikabile sich zueinander so verhalten, wie ‚Mensch‘ zu ‚zum Lachen befähigt‘, das heisst, wie das Subjekt zu seinem Proprium. Denn das Universale besagt nur den *modus significandi* vieles zu signifzieren und für Vieles zu supponieren; das Prädikabile besagt hingegen den *modus significandi*, vieles zu signifzieren und für Vieles zu supponieren und darüber hinaus vieles zu prädzieren“ ([10] 13,8-12). Dies entspricht der nominalistischen Vorstellung, dass das „Universale“ und das „Prädikabile“ Termini sind, die Konzepten (*conceptus*) oder Zeichen entsprechen.

Bei Ockham erfährt das Verständnis des *universale* eine Wandlung zum ausgesagten „Zeichen für etwas“, das einer *intentio animae* entspricht; das *praedicabile* wird zur Grundbedeutung für das *universale*.<sup>91</sup> Die Prädikabilien erhalten durch die Einführung der Termini *intentio prima* (*nomen rei*), „Zeichen für etwas“ und *intentio secunda* (*nomen*

<sup>88</sup> Arist., *De int.*, I, 7, 17 a39.

<sup>89</sup> Petrus Hispanus, *Tractatus II, De Predicabilibus*, S. 17, Z. 4-14 (ed. De Rijk); *Est igitur predicabile sive universale, quod natum est de pluribus verificari* ... ([10]12,31f.).

<sup>90</sup> Der Grund ist hier nicht ersichtlich. Die drei grossen metaphysischen „Wege“ der mittelalterlichen Philosophie, der Realismus, der Nominalismus und der Vokalismus sind bereits in der Isagoge und der Kategorienschrift vorgegeben, de Libera, Porphyre, S. XLIV; LXIX.

<sup>91</sup> ... *quia quodlibet universale natum est esse signum plurium et natum est praedicari de pluribus*, Ockham, *Summa Logicae*, I, 14, Z. 15f.; 25f., in: *Guillelmi de Ockham Summae logicae*, ed. Ph. Boehner, G. Gál et St. Brown, ‚*Opera Philosophica*‘ I, New York: St. Bonaventure 1974 (zit. Ockham, SL); Ruedi Imbach, *Wilhelm von Ockham, Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, S. 62 (zit. Imbach, Texte).



*nominis*), „Zeichen eines Zeichens“, eine weitere Begriffserweiterung. Jener signifiziert und supponiert für etwas, dieser bezieht sich als metasprachlicher Begriff auf die „erste Intention“. Diese beiden Begriffe kommen auch im Manuskripttext des Beatus Rhenanus vor ([7] 10,16-18).

Die Prädikabilien werden ihrer Eigenschaft nach in substantielle und akzidentelle eingeteilt, das heisst im Hinblick auf die Frage nach dem „Was“ (*quid*, ἐν τῷ τί ἐστίν), der Qualität oder der Beschaffenheit (*quale*, ἐν τῷ ποιόν τί ἐστίν, Busse 11.10), beziehungsweise nach dem beiläufig „Zukömmlichen“ (*accidens*, συμβεβηκός). Zu den wesenhaften gehören Gattung und Art, welche ausgehend von der obersten Gattung (*genus generalissimum*) über die verschiedenen Stufen (in der *arbor porphyriana* veranschaulicht) bis zur jeweils speziellsten Art (*species specialissima*) verlaufen. Diese Abfolge über verschiedene Stufen von Gattungen (*genera subalterna*) und Arten (*species subalternae*) wird – ausgehend von der obersten Gattung – bis zum Individuum hin bewerkstelligt.<sup>92</sup> Dabei unterteilen divisive Differenzen (διαίρετικαὶ διαφοραί) eine Gattung, etwa diejenige des *animal*, in *animal rationale* und *irrationale*; die konstitutiven Differenzen (συστατικά διαφοραί, Busse 10.10) gründen eine Art, da sie als *differentiae specificae* wesenhafter Art sind und etwas Bestimmtes *aliud* machen<sup>93</sup> So konstituiert die Differenz des *rationale* den Menschen (oder die heidnischen Götter), diejenige des *irrationale* die verschiedenen Arten von Tieren.

Mit den Akzidenzien<sup>94</sup> dagegen werden den verschiedenen Arten und Individuen unwesentliche Eigenschaften vermittelt, wobei bei ihnen zwischen abtrennbaren (sitzen, stehen) und unabtrennbaren (Schwärze des Raben) unterschieden wird (und machen etwas Bestimmtes, *alteratum*).<sup>95</sup> Eine Art Zwischenstellung zwischen Differenz und Akzidens nimmt das Proprium (Eigentümlichkeit) ein, welches einer Differenz nahekommt und nicht nur artspezifische, sondern auch zur Art koextensionale Eigenschaften aufweist (das „lachen können“ ist für den Menschen, und nur für ihn, bestimmend). Diese fünf Termini sind als

<sup>92</sup> Siehe die Schemata zur *arbor porphyriana* im Anhang, bspw. dasjenige von Joseph Gredt.

<sup>93</sup> ... *illae [differentiae] quidem quae faciunt aliud, specificae vocantur*, ALPorph, S. 15, Z. 6f.; Busse 8.20. Diese Differenzen sagen auch ein *quale* aus: *Proprium autem differentiae quidem est in eo quod quale sit praedicari* ..., ALPorph, S. 27, Z. 15f.; Busse 18.10.

<sup>94</sup> Die Akzidenzien werden auch zu den Differenzen gezählt, da auch sie etwas Bestimmtes „anders beschaffen“ machen: *communitur differentiae: alteratum faciunt*. Sie sind aber unspezifische, nicht wesenhafte Differenzen (s. Fn. 95 Der Passus).

<sup>95</sup> Der Passus über die Differenzen lautet bei Porphyrius: *Universaliter ergo omnis differentia alteratum facit cuilibet adveniens; sed ea quae est communiter et proprie alteratum facit, illa autem quae est magis proprie aliud. Differentiarum enim aliae quidem alteratum faciunt, aliae vero aliud; illae quidem quae faciunt aliud, specificae vocantur; illae vero quae alteratum, simpliciter differentiae (animali enim diffentia adveniens rationalis, aliud fecit et speciem animalis fecit; illa vero quae est movendi, alteratum solum a quiescenti fecit; quare haec quidem aliud, illa vero alteratum solum fecit*, ALPorph, S. 15. Z. 3-11, Busse 8.17-9.2.

Universalien gemäss dem *esse in*, als Prädikabilien gemäss dem *dici de* zu verstehen.<sup>96</sup> Als Platoniker erwähnt Porphyrius die Ansicht Platons, man solle das Individuelle für die wissenschaftliche Betrachtung – da unendlich vielfältig – nicht berücksichtigen und dabei nur bis zur speziellsten Art gelangen.<sup>97</sup>

In dem von Beatus aufgezeichneten Text ist nun interessanterweise eine Schlussfolgerung angemerkt, die nicht bei Porphyrius steht: Da das (individuelle) Akzidens nur das Individuelle kennzeichnet, so besteht in Analogie dazu die Forderung, dieses als Universalbegriff fallen zu lassen, wobei nur noch vier Prädikabilien bestehen bleiben ([6] 8,27-32).

Die Lehre von den Prädikabilien ist in der Folge von der der Scholastik verbundenen christlichen Philosophie weiter behandelt worden; in der Neuzeit jedoch wurde sie eher als antiquierter Bestandteil der Logik kritisiert. H. Baumgartner ist der Ansicht, dass die ‚Logique‘ von Port Royal, Kant (KrV B 108) und in seiner Nachfolge Schopenhauer, die Prädikabilien wiederum behandeln und sie auf diese Weise tradieren.<sup>98</sup>

Porphyrys *Isagoge* ist bereits von der Spätantike an sozusagen zu einem Standardwerk für das Studium der *artes liberales* geworden. Die „Einführung“ stand im Lehrbetrieb des Triviums jeweils am Beginn der Dialektikausbildung. Durch all die Zeiten hindurch sind viele Texte der *Isagoge* mit Kommentaren und Paraphrasierungen tradiert. Die Art und Weise der Interpretation dieses Textes ermöglicht aber zudem, auf die philosophische Ausrichtung des jeweiligen Interpreten auf eine bestimmte „Schule“ hin, Rückschlüsse zu ziehen, so wie es in dieser Arbeit versucht wird. Das Interesse an Porphyrius' *Isagoge* ist weiterhin gross; in letzter Zeit erschienen zwei wegweisende Ausgaben, diejenige von Alain de Libera (1998) und die von Jonathan Barnes (2003), welche für die Ausfertigung der vorliegenden Arbeit von

<sup>96</sup> *Commune quidem omnibus est de pluribus praedicari; sed genus quidem de speciebus et de individuis, et differentia similiter, species autem de his quae sub ipsa sunt individuis, at vero proprium et de specie et cuius est proprium et de his quae sub specie sunt individuis, accidens autem et de speciebus et de individuis*, ALPorph, S. 21, Z. 2-7; Busse 13.10-13.14.

<sup>97</sup> ... *individua autem quae sunt post specialissima infinita sunt. Quapropter usque ad specialissima a generalissimis descendente iubet Plato quiescere, descendere autem per media dividente specificis differentiis; infinita, inquit, relinquenda sunt, neque enim horum posse fieri disciplina*, ALPorph, S. 12, Z. 8-13; Busse 6.13-6.16. Aristoteles geht hingegen in Kap. 5 der Kategorienlehre (die *Isagoge* ist ja eine Einführung dazu) von der wichtigsten Form der Substanz, der sog. „Ersten Substanz“ aus, welche der Art und dem Genus – der „Zweiten Substanz“ – zugrundeliegt: Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρῶτως καὶ μάλιστα λεγόμενη ... οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος ... Δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδεναι αἱ πρῶτως ὑπάρχουσι, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἐν εἶδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἶδους ἐστὶ τὸ ζῷον, Arist., Cat. 5 2a 11-17; s. a. folgende Abschnitte des Kap. S. auch Kommentar von Klaus Oehler, in: Aristoteles, Kategorien, übers. u. erl. v. Klaus Oehler, Berlin: Akademie-Verlag 1984, S. 214.

<sup>98</sup> H. M. Baumgartner; P. Kolmer, Art. „Prädikabilien“ in: HWPh Bd. 7 (1989) Sp. 1184, s. dort auch genaue Lit.angaben.

grossem Nutzen waren.<sup>99</sup> Als deutsche Übersetzungen sind die ältere von Eugen Rolfes und die neueren von Hans-Ulrich Wöhler und Hans Günther Zekl zu erwähnen.<sup>100</sup>

## 5. Das Kollegheft des Schülers von Faber Stapulensis

### 5.1 Äussere Beschreibung der Handschrift

Bibliothèque Humaniste de Sélestat (BHS), Handschrift 58, Kollegheft.

Gross-Oktav 28 x 20 cm. Feines Papier. 237 Seiten 27 x 19 cm. Wasserzeichen „Krug“ ähnlich Briquet, Filigranes (1968) „pot“ Nr. 12506 (vermutet Arras 1503) und 12511 (Paris 1509).<sup>101</sup> Wegen Wasserschadens Bräunung des Papiers im Bereich von dessen oberem Drittel mit Auswaschung der Schrift, welche dort mit UV-Lampe nur mit Mühe oder gar nicht mehr lesbar ist. Besonders betroffen sind die Abschnitte der *Physicarum collectanea* und der *Metaphysica collecta* (ff. 160-216).

Bleistiftpaginierung der beschriebenen Blätter durchgehend von ff. 1-237, springt bei ff. 12-35 (leer) und 48-60 (leer) in Zehnereinheiten. Gerade rechts.

Liniiierung durchgehend, teilweise mit roter Tinte 20 x 12 (-14) cm. Humanistische Kursive des jungen Beatus Rhenanus. Im Bereiche des *Isagoge*-Kommentars (ff. 36<sup>v</sup>-41<sup>r</sup>) Titel mit roter Tinte (Rubriken), ansonsten Texte durchwegs mit schwarze Tinte. Ausnahme f. 147<sup>r</sup>, mit kunstvoll in roter Tinte ausgeführter Initiale. Der ganze Band von seiner Hand, deutlicher Schriftwechsel ff. 177<sup>v</sup> (ab Zeile 6) - 178<sup>r</sup>. Bei gelegentlicher Eile und Flüchtigkeit tendiert die sonst regelmässige und gut lesbare Schrift zur Undeutlichkeit. Seiten regelmässig mit 40 - 50 Zeilen beschrieben.

Einband (aus der Zeit?) in braunem Leder, mit Rauten- und Lilienmuster versehen, vermutlich auf Holz. Der Band ist eng gebunden, Fäden nicht sichtbar.

<sup>99</sup> Alain de Libera, Porphyre. *Isagoge*. Texte grec et latin, trad. A. de Libera et A.- Ph. Segonds. Introduction et notes par A. de Libera, Paris: Vrin 1998; Jonathan Barnes, Porphyry, Introduction, transl., with a commentary by Jonathan Barnes, Oxford: University Press 2003.

<sup>100</sup> Eugen Rolfes, Aristoteles, Kategorien/Lehre vom Satz. Vorangeht Porphyrios, Einleitung in die Kategorien (1925<sup>1</sup>) Hamburg: Meiner 1958; Porphyrios, *Isagoge*, übers. u. hg. v. Hans-Ulrich Wöhler, in: Texte zum Universalienstreit, Bd. 1: Vom Ausgang der Antike bis zur Frühscholastik: lateinische, griechische und arabische Texte des 3.-12. Jahrhunderts, Berlin: Akademie-Verlag 1992, S. 3-20 (s. a. Nachwort zur *Isagoge*, ebend. S. 316-318); Hans Günther Zekl, Porphyrios: Einführung in die Kategorien des Aristoteles (*Isagoge*), in: Aristoteles, *Organon* Bd. 2, S. 155-188, in: Aristoteles, *Organon*, griech./dt., hg., übers., mit Einleitungen u. Anmerkungen v. Hans Günther Zekl, 4 Bde., Hamburg: Meiner 1997/98.

<sup>101</sup> C. M. Briquet, *Les Filigranes*. Dictionnaire Historique des Marques du Papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600, Bd. 4, Amsterdam: Papers Publication Society 1968.

Bei dem Kollegheft des Beatus Rhenanus handelt es sich um eine Handschrift, welche sich der Student anlässlich seiner Ausbildung am Collège du Cardinal Lemoine in Paris anlegte. Die Texte enthalten im wesentlichen Diktate oder Notizen zu Vorlesungen über Werke des Aristoteles, wie sie im Rahmen der *artes liberales* vermittelt wurden. Zwischen den diversen Niederschriften sind insgesamt 86 Blätter, grösstenteils zusammenhängend, unbeschrieben. Vermutlich sollten hier fehlende Vorlesungs-Texte nachgetragen werden.

Beatus kam im Mai des Jahres 1503 in Paris an und begann die Aufzeichnungen – so ist zu vermuten – bei Beginn seiner Studien in dieses Heft einzutragen. Die Niederschrift der philosophischen Texte beginnt auf f. 7<sup>r</sup> mit einigen einführenden Bemerkungen zur griechischen Philosophie, welche aber vorwiegend als Lob des Aristoteles verstanden werden. Es folgen einige Textpartien, darunter das Prooemium von Porphyrius' *Isagoge*, wobei aber der Kommentar zu dessen Einleitung (*Cum sit necessarium Chrysaori* ...) erst auf f. 9<sup>r</sup> eingetragen ist. Diese Umstellung ist sonderbar, ebenso die Tatsache, dass der Zwischenraum von dort an bis zum Beginn des eigentlichen Kommentars zur *Isagoge* (f. 36<sup>v</sup>) mit Briefen an verschiedene Adressaten ausgefüllt ist. Der Grund dafür ist unklar. Erst auf den Blättern 36<sup>v</sup>–41<sup>r</sup> befindet sich der Kommentar zur *Isagoge* des Porphyrius. Diesen Abschnitt hatte schon Gustav Knod in seiner Beschreibung des Manuskriptes als „verschiedene Bemerkungen zur Logik und zu den Quinque voces Porphyrii“ bezeichnet.<sup>102</sup> Es muss sich bei dieser Schrift um eine in die Feder diktirte Vorlesung gehandelt haben, da am Ende dieses *Isagoge*-Kommentars steht: *Dictatorum in quinque predicantes voces finis*, ohne dass diesem Kolophon eine Jahreszahl beigefügt worden wäre. Es darf jedoch angenommen werden, dass die Niederschrift dieses Textes im Jahre 1503 oder 1504 erfolgte, da die weiter unten aufgezeichnete Schrift *Metaphysica collecta* im Kolophon die Jahreszahl 1504 aufweist (f. 206<sup>r</sup>).

Es folgt ein Verzeichnis unter Verwendung der betreffenden *Incipit* und *Excipit*.

---

<sup>102</sup> Knod, Bibliothek, S. 32.

## 5.2 Inhaltsverzeichnis des Manuskriptes 58 BHS

Innenseite [Monogramm] *B. Rhenanus*.

Vorderdeckel: [Darunter: Notae et schemata de contemplatione et aliis materiis.] *Omnis multitudo prophana ... - ... piscibus equoris carnes preferre salubre est.*

f. 1<sup>r</sup> [Notae proprietatis.] *Est Beati Rhenani Schletstattini. Anno super sesquimillesimum quinto Parrhisiis. Ma<nu> pro<pria>.*

[Darunter: Sententiae et schemata varia.] *Nichil sit in disciplinis contra naturam ... - ... frigiditas – figura.*

f. 1<sup>v</sup> [Nota in exsequiis parentalibus.] *In exsequiis parentalibus dilectissimi genitoris mei hunc sumptum feci ... - ... zwei Batzen.*

f. 2<sup>r</sup> - 6<sup>v</sup> vacat.

f. 7<sup>r</sup> [Nota de Aristotele et de aliis philosophis.] *Aristoteles et Parmenides primi sunt philosophorum, qui perfectam dyalectices consecuti sunt intelligentiam.*

f. 7<sup>r</sup> - 8<sup>v</sup> [Quaestio de universalibus.] *Quando queritur utrum universalia substantie sint an accidentia ... - ... ergo sunt extra sensibilia singularia.*

f. 8<sup>v</sup> [Notae de praedicationibus.] *Predicationum quedam disparata est, quedam non disparata ... - ... ex textu introductionum notae sunt.*

f. 9<sup>r</sup> [Prohemium Porphyrii.] *Cum sit necessarium Chrysaori ... - ... transsumptio transsumpti. In hoc prohemio // bricht ab.*

f. 9<sup>r</sup> - f. 12<sup>r</sup> [Epistulae B. R. ad diversos: Petrus Aegidius, Albertus Burerus, Wolfgangus Capito, Jacobus Nepos, Wilhelmus Nesenus, Jacobus Spiegel, Marcus Bersius, 1519-1520, Horawitz / Hartfelder (1886 / 1966) Nr. 426, 135, 420, 191, 132, 140, 138.]

f. 12<sup>v</sup> - 35<sup>v</sup> vacat.

f. 36<sup>r</sup> - 36<sup>v</sup> Quaestio: ‚Utrum logica sit scientia’. *Circa <scientiam> [?] solent sophiste hanc questionem movere ... -... per suum subiectum attributionis.*

f. 36<sup>v</sup> - 41<sup>r</sup> Dictata in quinque predicantes voces [Porphyrii]. *In principiis librum tituli et prohemia ... - ... Quinque voces sunt predicabiles sive communes ... - ... attamen proprium a specie omnino separari non potest secundum rem.*

Folgt Kolophon: *Dictatorum in quinque predicantes voces finis.*

f. 41<sup>v</sup> [Nota de equivocis.] *Duplicia sunt equivoca ... - ... aptitudinem sentiendi.*

f. 42<sup>r</sup> - 47<sup>v</sup> vacat.

f. 48<sup>r</sup> - 60<sup>v</sup> Collectanea quepiam. *Liber priorum Analyticorum. Liber de resolutione dicitur ... - ... universalis negativa de contingenti spetiali in terminis convertibilibus non est.*

f. 61<sup>r</sup> - 89<sup>v</sup> vacat.

f. 90<sup>r</sup> Annotationes in primum librum posteriorum Analyticorum Aristotelis. *Quando querunt sophistae utrum omnis doctrina et omnis disciplina intellectiva ex preexistente fiat conclusione ... - ... quarum diffinitiones ex textu declarabuntur.*

f. 90<sup>v</sup> - 92<sup>v</sup> vacat.

f. 93<sup>r</sup> - 106<sup>v</sup> Declaratio notarum et textus primi capitis primi posteriorum Analyticorum. *Primo ostendit Aristoteles modum per quem aliquid saepe contingit destruendo [?] sententiam et opinionem ... - ... Est enim scientia universalium necessariorum et impossibilium aliter se habere.*

f. 107<sup>r</sup> - 108<sup>r</sup> vacat.

f. 108<sup>v</sup> - 113<sup>v</sup> [Quadraginta novem propositiones ex libro posteriorum Analyticorum Aristotelis ‚De demonstrationibus’.] *Cognitis propositis a <nobis> [?] passim a philosopho demonstratis ... - ... potior est ea, que est per effectum remotum. Vicesima octava. // bricht ab (f. 112<sup>r</sup> vacat). Setzt wieder ein mit Propositio Tricesima nona (113<sup>r</sup>) ... - ... a philosopho per primam demonstrationem [?]. Quadragesima nona // bricht wieder ab.*

f. 114<sup>r</sup> - 119<sup>v</sup> vacat.

f. 120<sup>r</sup> - 122<sup>r</sup> Ad ampliorem primi Topicorum declarationem. *Queruntur sophiste utrum dyalectica sit scientia habita de syllogismo dyalectico tamquam de subiecto attributionis ... - ... utiles sint ad applicationem argumentationum dyalecticarum et sic negatur.*

f. 122<sup>v</sup> - 124<sup>v</sup> vacat.

f. 125<sup>r</sup> – 130<sup>r</sup> *Pro exactiori primi libri Elenchorum sophisticorum declaratione paucula quepia notanda ... - ... Cautelae contra respondentem omnia negantem ... - ... Cautelae ex parte respondentis periti (127<sup>v</sup>) ... - ... Pro clariori secundi sophisticorum elenchorum expositione breuiuscula annotamenta (129<sup>r</sup>.) ... - ... si vero dictum multiplex non ponatur per negationem consequentiae.*

f. 130<sup>v</sup> – 140<sup>v</sup> vacat.

f. 141<sup>r</sup> [De definitionibus] *Signa universalia in diffinitionibus posita accipiuntur ... Qui dat scientiam simpliciorum, dat scientiam compositorum.*

f. 141<sup>v</sup> – 146<sup>v</sup> vacat.

f. 147<sup>r</sup> – 163<sup>v</sup> *In librum introductionum naturalis philosophiae Aristotelis collecta. Primus circulus concavum orbis lunae quod continet omnia inferiora ... - ... De causa (147<sup>v</sup>) ... - ... Generatio Mineralis (150<sup>v</sup>) ... - ... De Infinito (153<sup>r</sup>) ... - ... De loco (156<sup>r</sup>) ... - ... Nulla forma rerum naturalium est in loco nisi per accidens. // bricht ab (157<sup>r</sup> vacat). Setzt wieder ein mit De Vacuo (157<sup>v</sup>) ... - ... De Tempore (159<sup>r</sup>) ... - ... et hec in librum introductionum naturalis philosophiae Aristotelis collecta sufficiant.*

Folgt Kolophon: *Parrhisiis in Cardinali Monacho haec in physicen Aristotelicam introductio lecta est et a me Beato Rhino<wer> litteris mandata.*

f. 164<sup>r</sup> vacat.

f. 164<sup>v</sup> – 167<sup>v</sup> [Quaestio de motu.] *Queritur utrum omnis motus sit ex quodam in quiddam ... - ... pars prior non manet cum posteriore.*

f. 168<sup>r</sup> – 178<sup>r</sup> *Physicarum Aristotelis collectanea quepiam. Circa primum textum physicae naturalis. Presuppositis his, que ad litteralem ... - ... [Textstelle erloschen] ... - ... quando habet albedinem et quando non habet albedinem.*

f. 178<sup>v</sup> - 179<sup>r</sup> vacat.

f. 179<sup>v</sup> - 183<sup>r</sup> [Continuatio Physicarum Aristotelis.] *Dubitant sophistae ... [Textstelle erloschen] - ... inter ea nullum interponatur [?] medium.*

f. 183<sup>v</sup> - 194<sup>v</sup> vacat.

f. 195<sup>r</sup> – 206<sup>r</sup>    *Metaphysica collecta. Prima propositio. Ut deus totius universi, ita homo mundi sensibilis princeps constitutus est ... - ... Quare homo, ut correlarium dicit, infinite magnitudinis punctum apprehendendo beatitudinem consequitur. Finis.*

Folgt Kolophon: *Parrhisiis Anno 1504 Cardi<nalis> Mo<nachi Collegio>.*

f. 206<sup>v</sup> - 216<sup>v</sup>    *Iacobi Fabri Stapulensis In libros ‚De anima‘ Analogiarum Compendium. Sicut radius solis ad colores, ita virtus magnetis ad ferrum ... - ... Et mundus unus novus finitus libere voluntatisque divine arbitrio conservans.*

Folgt Kolophon: *Τέλος Finis Analogiarum.*

f. 217<sup>r</sup> – 234<sup>v</sup>    vacat.

f. 235<sup>r</sup>            [Notae sententiae et tituli quindecim.] Incipit unlesbar, Papier zerfressen ... - ... 15. *Illa, que analogia cognoscuntur, firmitus cognoscuntur, quam que demonstratione.*

f. 236<sup>v</sup>            [Deutsche Notiz von 1520] *Item die rechnung vom ... - ... M.D.XX*

f. 237<sup>r</sup>            [Schema de elementis.]

f. 237<sup>v</sup>            [Scala naturae.] <Deus> [?] *Angelus, Celum, Homo, Brutum, Vivens, Minerale, Mixtum imperfectum, Elementum, Materia, Natura.*

Innenseite

Hinterdeckel:    [Zwei Monogramme.] *‚Beatus Rhenanus‘.*



### 5.3 Inhaltsverzeichnis zum ‚Isagoge‘ - Kommentar

Dictata in quinque predicantes voces (f. 7<sup>r</sup>-9<sup>r</sup>; f. 36<sup>r</sup>-41<sup>r</sup>):

[0]	[Einführende Bemerkungen zur griechischen Philosophie] ARISTOTELES et Parmenides primi sunt philosophorum ... [f. 7 <sup>r</sup> ]	1
[1]	[Einführung in das Prooemium von Porphyrs <i>Isagoge</i> ] QUANDO QUERITUR utrum universalia substantiæ sint an accidentia ... [f. 7 <sup>r</sup> - f. 8 <sup>v</sup> ]	1
[2]	PREDICATIONUM QUEDAM DISPARATA EST QUÆDAM NON DISPARATA [f. 8 <sup>v</sup> ]	5
[3]	[Einleitende Bemerkungen zum Prooemium Porphyrs] CUM SIT NECESSARIUM CHRYSAORI ... [f. 9 <sup>r</sup> ]	6
[4]	[Beweisführungen, dass die Logik keine Wissenschaft ist] ... utrum logica sit scientia ... [f. 36 <sup>r</sup> ]	7
[5]	IN PRINCIPIIS LIBRORUM TITULI ET PROHEMIA ponuntur ... [f. 36 <sup>v</sup> ]	8
[6]	QUINQUE VOCES sunt predicabiles sive communes ... [f. 36 <sup>v</sup> ]	8
[7]	CUM DICIT PORPHYRIUS se non velle terminare tres questiones motas de universalibus metaphysicis ... [f. 36 <sup>v</sup> ]	9
[8]	CIRCA HEC UNIVERSALIA metaphysica ... [f. 37 <sup>r</sup> ]	10
[9]	PRIMA QUESTIO EST HEC: utrum universalia substantie sint, an accidentia ...	11
[10]	QUAMVIS PRESENS LIBER SIT DE QUINQUE UNIVERSALIBUS, sive potius de quinque predicabilibus ... [f. 37 <sup>v</sup> ]	12
[11]	TRIPLEX EST QUALE SCILICET quale essenziale, accidentale, mixtum ... [f. 38 <sup>r</sup> ]	14
[12]	UNUMQUODQUE predicabile secundum suam propriam rationem diffinitur ... [f. 38 <sup>r</sup> ]	14
[13]	ENS EQUIVOCE DICITUR DE SUBSTANTIA ET ACCIDENTE ... [f. 38 <sup>v</sup> ]	15
[14]	INDIVIDUUM EST QUINCUPLEX ... [f. 38 <sup>v</sup> ]	16
[15]	SICUT SPECIES INTER SE DIFFERUNT PER SUAS DIFFERENTIAS ... [f. 38 <sup>v</sup> ]	16
[16]	DE DIFFERENTIA ... [f. 38 <sup>v</sup> ]	16
[17]	MORTALE ... [f. 38 <sup>v</sup> ]	17
[18]	FATEMUR scientiam in nobis nostre anime inherens ...	17
[19]	SICUT SE HABENT RES ARTIFICIALES ET ACCIDENTALES ad res naturales ... [f. 39 <sup>r</sup> ]	18

[20]	SICUT CALIDITAS ET FRIGIDITAS UNIVERSALITER , id est perfecte, numquam possunt esse in eodem subiecto ... [f. 39 <sup>r</sup> ]	18
[21]	UNICA EST DIFFERENTIA, QUE CONVERTATUR CUM SPECIE SPECIALISSIMA, SCILICET rationale ... [f. 39 <sup>r</sup> ]	18
[22]	OMNES PHILOSOPHI dixerunt formas tam substantiales quam accidentales esse qualitates ... [f. 39 <sup>r</sup> ]	18
[23]	QUARTA DIFFINITIO DIFFERENTIE ... [f. 39 <sup>r</sup> ]	19
[24]	MARTIANUS CAPELLA sic differentiam diffinit ... [f. 39 <sup>v</sup> ]	19
[25]	DE PROPRIO. GENUS ET DIFFERENTIA DE ESSENTIA SUNT SPECIES ... [f. 39 <sup>v</sup> ]	19
[26]	SEX SUNT transcendentia logicalia ... [f. 39 <sup>v</sup> ]	20
[27]	DE ACCIDENTE ... [f. 39 <sup>v</sup> ]	20
[28]	TANTA EST VIS INTELLECTUS ... [f. 40 <sup>r</sup> ]	21
[29]	ALBEDO analogisat ad lucem ... [f. 40 <sup>r</sup> ]	21
[30]	ACCIDENTIUM logicalium due sunt species ...	21
[31]	DE COMMUNITATIBUS ... [f. 40 <sup>r</sup> ]	21
[32]	HOC EST UNUM PLATONICUM ... [f. 40 <sup>v</sup> ]	22
[33]	HEC QUINTA DIVERSITAS est platonica ... [f. 40 <sup>v</sup> ]	22
[34]	HEC PROPRIETAS veritatem habet secundum cogitationem et intellectum ... [f. 40 <sup>v</sup> ]	22
[35]	HEC QUARTA DIFFERENTIA ... [f. 40 <sup>v</sup> ]	23
[36]	PRIMA DIFFERENTIA ... [f. 40 <sup>v</sup> ]	23
[37]	DE DIFFERENTIA ET ACCIDENTE ... [f. 40 <sup>v</sup> ]	23
[38]	IN ISTA SECUNDA COMMUNITATE ... [f. 41 <sup>r</sup> ]	24

## 6. Inhaltliche Übersicht über den *Isagoge*-Kommentar

In den folgenden Abschnitten sind zur besseren Orientierung Titel von Kapiteln mit Angaben der Manuskript-Seiten eingeführt. Diese Übersicht soll den Inhalt des *Isagoge*-Kommentars im Hinblick auf dessen wesentlichste Aussagen darlegen. Ausführlichere Angaben zu einzelnen Stellen befinden sich im Abschnitt „Anmerkungen zum Text“ (Endnoten zur deutschen Übersetzung), wobei (Anm. mit Endnotennummer und Incipit) eingefügt sind. Beide Texte sollen sich ergänzen. Es sei zugegeben, dass gewisse Aussagen oder Textpartien dem Verständnis nicht oder nicht ganz zugänglich sind und eine umfassendere Untersuchung

erfordern. Ferner werden in dieser Übersicht auch diejenigen Porphyry-Stellen angegeben, auf welche der Text der Handschrift nicht eingeht.

### 6.1 Lob des Aristoteles ([0] 1,1-22)

Die Aufzeichnungen beginnen im Kollegheft bei f. 7<sup>r</sup> mit einer kurzen Übersicht über die griechische Philosophie ([0] 1, 1-22 *Aristoteles et Parmenides*)<sup>103</sup>, wobei Aristoteles in besonderem Masse Lob gezollt wird. Nach einer abenteuerlichen Etymologie – die ihre Vorläufer schon in der Antike und im Mittelalter hatte – wird die einzigartige Stellung des „Philosophen“, des Lehrers Alexanders des Grossen, hervorgehoben. Was die Dialektik betrifft, so wird Aristoteles zusammen mit Parmenides genannt, von dessen Lehre um 1500 wohl nicht viel mehr als der Inhalt des gleichnamigen platonischen Dialoges bekannt gewesen sein mochte; der *Parmenides* (besonders dessen zweiter Teil über das „Eine und das Viele“) gilt noch heute als einer der schwierigsten philosophischen Texte. Möglicherweise war man auch damals davon so beeindruckt, dass man bezüglich Dialektik Parmenides ohne zu zögern neben Aristoteles stellte.<sup>104</sup>

Im Text, den Beatus niedergeschrieben hat, wird je ein für jedes Zeitalter im höchsten Ansehen stehender Philosoph genannt: bedeutungsmässig steht zuvorderst Aristoteles, dann folgt Salomon, schliesslich Albertus Magnus, welcher ebenfalls, wie später sein Schüler Thomas, in Paris lehrte. Zu dieser Stelle bemerkt E. Faye, dass Faber sich mit seiner an Albertus orientierenden mittelalterlichen Methode der Paraphrasierung und dessen Lobpreisung im mündlichen Lehrbetrieb als ein glühender Verehrer Albertus Magnus' bekannt habe. Für diese Tradition spreche auch, dass Beatus mehrere seiner Werke, jedoch keines von Thomas von Aquin besessen habe.<sup>105</sup> Ein Vergleich von Albertus' Porphyry-Kommentar mit dem Inhalt der Handschrift hat jedoch ergeben, dass es sehr unwahrscheinlich ist, dass dessen Text als Vorlage gedient hat.<sup>106</sup>

In der Handschrift steht weiterhin zu lesen, dass, soweit bekannt, von keinem anderen Philosophen oder Gelehrten auch nur ein annähernd so breites Spektrum des Wissens eigenständig bearbeitet worden sei wie von Aristoteles. In der Folge habe sich auch jedes einzelne von ihm erarbeitete Fachgebiet als von grosser Bedeutung erwiesen. Diese Textpassage mit dem Lob des Aristoteles stimmt übrigens fast wörtlich mit derjenigen in

<sup>103</sup> Bedeutet: cf. lateinischen Text, Rubrik [0], Seite 1, Zeile 1 bis 22 mit Kurztitel der Rubrik.

<sup>104</sup> Die Erstedition des Hauptwerkes von Parmenides von Elea (c. 500 v. Chr.), das in Hexametern geschriebene ‚Peri Physeos‘, erschien erst 1573 bei Henricus Stephanus in Paris.

<sup>105</sup> Faye, Beatus lecteur, S. 138, Anm. 118.

<sup>106</sup> Albertus, Super Porphyrium.

Faber Stapulensis' *Ars Moralis* überein.<sup>107</sup> Schön umschrieben ist die abschliessende Charakterisierung von Aristoteles' wissenschaftlicher Leistung in den fünf grossen Disziplinen des *Corpus Aristotelicum*: Dialektik, Physik, Ethik, Politik und Metaphysik ([0]1,20-22). Diese Darstellung entspricht auch der grossen Wertschätzung, welche der *philosophus* bei den Fabristen geniesst, insbesondere bei Faber Stapulensis selbst, der sich beispielsweise so äussert: *Quo quidem nomine, quamvis priscorum sapientium multi fuerint insigniti, omnium tamen unus Aristoteles ante ceteros huiusmodi titulo visus est dignissimus, qui alios et scientiarum inventionem earumque ad omnium utilitatem editione longe exuperavit* ...<sup>108</sup>

Bemerkenswert ist dagegen die Stellung Platons, der in der Aufzählung der namhaften Philosophen fast nur beiläufig erwähnt wird, obwohl dieser in seinem ebenfalls gewaltigen Werk auch Grundlegendes mit grosser Tiefenwirkung für die Nachwelt festgehalten hat: *dyalecticus*<sup>109</sup> in Struktur und Aussage aller seiner Dialoge – allerdings viel versteckter und nicht so disziplinär entwickelt wie im *Organon* – *philosophus mundanus, sacerdos et theologus* beispielsweise im *Euthydemus* und *Timaios* (dem bekanntlich grundlegenden naturwissenschaftlichen und kosmologischen Werk während der Herrschaft der *logica vetus*), *politicus* in der *Politeia* und in den *Nomoi*; vor allem aber glänzen alle seine sokratischen Dialoge *in ethicis*. Vielleicht ist die erwähnte Aussparung Platons ein Hinweis auf eine ungenaue Kenntnis oder geringe Berücksichtigung der Werke Platons am Collège des Cardinals Lemoine, und dass, unter Führung von Faber Stapulensis, dort ein sogenannter nichtplatonisierender Humanismus gelehrt worden wäre. Dieser Annahme würde auch die Feststellung E. Rices entsprechen, dass Faber antiplatonisch eingestellt gewesen sei.<sup>110</sup>

## 6.2 Die „Universalienfrage“ ([1] 1,23-5,21)

Anschliessend an diesen Einführungstext folgt ein in scholastischer Art und Weise gehaltener „*prétexte*“, der im Mittelalter den „drei Fragen“ des Porphyrius ([1] 1, 23 – 4, 24 *Quando queritur*), die im *Prooemium* der *Isagoge* (*Cum sit necessarium Chrysaori* ...) gestellt werden<sup>111</sup>, vorangesetzt wurde.<sup>112</sup> Wie Claude Lafleur schreibt, ist ein „*pré-texte*“ ein

<sup>107</sup> Faber Stapulensis, *Ars Moralis*, Paris: Antoine Caillaut 13. Juni 1494 (a ii r); Hinweis durch: Rice, *Humanist Aristotelism in France*, S. 138, Anm. 18 (s. Fn. 50); s. a. Faye, *Beatus lector*, S. 138, Anm. 118.

<sup>108</sup> In: *De artium scientiarumque divisione introductio*, Lyon: S. Champier, 5. X. 1498 (b vii v); Angaben durch Musial, *Beatus étudiant*, S. 278, Anm. 38.

<sup>109</sup> Die folgenden Ausdrücke beziehen sich auf ([0]1,20-22).

<sup>110</sup> Rice, *Humanist Aristotelism in France*, S. 138.

<sup>111</sup> *Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo* ... , ALPorph, S. 5, Z. 10-14; Busse 1.10-1.14.

Vorwand (auch ein „Voraus-Text“), um die Seinsweise und den logischen Status der Universalien darzulegen.<sup>113</sup> Demnach steht der Text des Porphyrschen *Prooemiums* in dem von Beatus aufgezeichneten Manuskript auch erst unterhalb dieses scholastischen *prétexte* auf f. 9<sup>r</sup> ([3] 6, 1-14). Dieser *prétexte* ist nun zum einen in Form von didaskalischen *quaestiones* abgefasst: *Quando queritur, utrum universalia substantie sint, an accidentia, dicendum est ...* Die Aussage über das Seiende wird in Substanz und Akzidens unterteilt.<sup>114</sup>

Diese Textpartie beweist auch, dass die scholastische Methode am Collège Lemoine noch beibehalten wird, obwohl sie sonst in dieser Zeit, gegen Ende des 15. Jahrhunderts, verlassen wird und besonders von den Fabristen als eine verwerfliche Methode von „Sophisten“ herabgewürdigt, in Verruf gerät.<sup>115</sup> E. Faye bemerkt, dass die Kommentare zu den beiden Teilen der aristotelischen Physik im Manuskript des Beatus ebenfalls in scholastischer Formulierung abgefasst sind.<sup>116</sup> Zum anderen ist auf die dreifache Art der Termini in diesem Textabschnitt hinzuweisen. Ausdrücke, wie *universalia vocalia, scripta* und *mentalia* sind *dicibilia*, logische Universalien, die gemäss der dreifachen Einteilung der *oratio* bei Boethius im Sinne von „esse in“ und „dici de“ verwendet werden: *universale mentale est terminus mentalis natus esse in multis* ([1] 1,30-2,1) ... *accidens est res in alio existens* ([1] 2,7) ... *pro accidente secundo et logico [modo] sumitur et tunc est dicibile accidentis primo [modo]* ([1] 2,8f.). Der Text des Beatus weist übrigens auf den Sachverhalt hin, dass diese Aussageweise auch von den arabischen Kommentatoren verwendet wurde: *ideo dixit ille canis Averrois: ‚Intellectus facit universalitatem in rebus‘* ([6] 9,18f.).

Diese drei Formen von Termini (*vocalia, scripta, mentalia*) werden im folgenden unter dem Gesichtspunkt der drei Fragen Porphyrs untersucht (s. Anm. 4 Die nächsten). Demzufolge ist das *universale vocale* (als *vox*) in den sinnlich erfassbaren Dingen, wie in der Luft<sup>117</sup>, das *scriptum* (als geschriebenes Wort ‚*homo*‘) etwas sinnlich Wahrnehmbares, da das Geschriebene mineralischer Natur ist (Tinte) und das *mentale* (als Geist) liegt in etwas, wie in

<sup>112</sup> Ursache für diese scholastische Interpretation der Fragen Porphyrs war die ungenaue Übersetzung des Terminus λογικώτερον mit *probabiliter* durch Boethius (siehe dazu Anm. 1 Diese ganze).

<sup>113</sup> Lafleur, Porphyre, S. 484.

<sup>114</sup> Vergleiche dieselbe Frage bei einem Text aus dem 13. Jh.: Claude Lafleur, David Piché, Joanne Carrier, Porphyre et les universaux dans les ‚Communia logice‘ du ms. Paris, BNF, Lat. 16617, Laval théologique et philosophique, 60, 3 (oct. 2004, S.477-516), S. 495 (zit. Lafleur, Porphyre).

<sup>115</sup> *Quando querunt sophistae ...* [auf Gregorius Bruxellensis bezogen] ... *Et ergo Buridanus et alii sophistae [tempore praeteriti utentes pro quocumque tempore ...]*, Ms. 58 f. 90 r; 160 r. E. Faye schreibt: „Même au Collège du Cardinal Lemoine, il était difficile de rompre tout à fait, dans la pratique, avec le formalisme de la *quaestio* médiévale, aussi indissociable de l’enseignement universitaire de ce temps que le sont aujourd’hui les ‚problématiques et les ‚plans dialectiques‘ de nos modernes dissertations“, Faye, Beatus lecteur, S. 136, Anm. 104.

<sup>116</sup> Faye, Beatus lecteur, S. 130.

<sup>117</sup> Für die Stoiker sind die Laute körperlicher Art: τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνὴν καὶ τὸ τυγχάνον, ἓν δὲ ἄσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα, καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος, Sextus adv. math. VIII 11, SFV II (166), S. 48, Z. 22-24, Hinweis durch de Libera, Porphyre, S. LII.

der Seele (*mentalia vero in anima*, [9] 11,25). Was unter dem Sinnlichen zu verstehen ist, wird anschliessend definiert: *per sensibilia singularia in proposito intelliguntur substantiae singulares sensu perceptibiles ...* ([1] 4,15f.) und es folgt eine Darlegung der *scala naturae*, die E. Faye in Bovelles' Werk *Liber de sapiente* – ähnlich formuliert – gefunden hat: ... *ut celi elementa, animalia, vegetabilia, mineralia, mixta imperfecta et substantiarum partes* ([1] 4,16f.).<sup>118</sup> Ob daraus eine Autorschaft Bovelles, eines wichtigen Mitarbeiters Fabers und Beatus' Lehrers, an diesem Diktat abgeleitet werden kann, ist nicht gesichert; eher handelt es sich hier um einen *locus communis*. Auf die drei Fragen Porphyrs im Zusammenhang mit den metaphysischen Universalien wird nochmals – aber mit veränderter Fragestellung – mehrere Manuskript-Seiten weiter unten (f. 36<sup>v</sup>-37<sup>v</sup>; [7] 9,25 *Cum dicit Porphirius*, bis [9] 11,13-12,26 *Prima questio est hec*) eingegangen (s. Abschnitt: „Wiederholung der Universalienfrage“).

### 6.3 Thematischer Einschub ([2] 5,1 - [5] 8,26)

In den auf Porphyre bezogenen Text ist ein Zwischenraum eingefügt (f. 8<sup>v</sup>- 36<sup>f</sup>), der Schriften enthält, welche ausser Briefkopien Texte, die wahrscheinlich Aristoteles' Kategorienlehre (Cat. 1), eventuell *Peri Hermeneias* (De Int. 7) zuzuordnen sind, aufweist ([2] 5). In diesen ist die Rede von disparaten und nicht disparaten sowie synonymen und nicht synonymen Aussagen; es folgen dann noch einige Anmerkungen zu Porphyrs *Prooemium* ([3] 6,1-13 *Cum sit necessarium Chrysaori*).

Einen weiteren Vorspann zum eigentlichen Thema der *Isagoge* bildet die „didaskalisch“ in scholastischer Methode syllogistisch aufgebaute Abfolge von Prämissen und Schlussfolgerung (*probare*). Mittels dieser Methode werden verschiedene Thesen der „Sophisten“ angeführt, die beweisen sollen, dass die Logik keine Wissenschaft ist: *solent sophiste hanc questionem movere: Utrum logica sit scientia, et nituntur multis rationibus probare, quod non: ([4] 7,1f. Circa <scientiam>)*.<sup>119</sup>

Eine Einleitung ähnlicher Art befindet sich beispielsweise in Form der *Quaestiones* 1 (*Utrum logica sit scientia*) und 2 (*Utrum logica sit scientia communis*) bei Duns Scotus.<sup>120</sup> Es werden im Text, den Beatus aufgezeichnet hat (8,6-24 *Solutiones argumentorum*), sieben Argumente aufgeführt, denen mit einer Lösung entgegnet wird. Dabei hängt die Auffassung, ob die Logik als Wissenschaft oder als Kunst zu betrachten sei, vom jeweiligen Standpunkt ab. So wird dazu (*ad quintum*) erklärt, dass, sollte die Logik als ein System, das auf Prinzipien und Theoremen aufbaut, betrachtet werden, sie dann keine Wissenschaft, sondern eine Kunst sei;

<sup>118</sup> *Liber de sapiente*, Titel des Kapitels XIX f. 129r, gemäss Faye, Beatus lecteur, S. 131, Anm. 71.

<sup>119</sup> Dieselbe Fragestellung im „Questionnaire médiéval“ aus Paris um 1240, de Libera. Porphyre, S. CXXXV.

<sup>120</sup> Duns Scotus, In *Isagoge*, S. 3-10.

werde sie aber als Kenntnis logischer Thesen verstanden, so sei sie keine Kunst, sondern eine Wissenschaft. Die „Nominalisten“ würden die beiden Termini „Kunst“ und „Wissenschaft“ als Synonyma betrachteten (8,16-19) und könnten so die Unterscheidung nicht machen. Dieser Abschnitt entspricht einer der „Quaestionensammlungen“, die zu Lehrzwecken als Einführung zu den wissenschaftlichen Texten der Artisten vorausgeschickt wurden. Eine Auswahl solcher didaskalischer Texte der Artisten-Fakultät der Universität Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts hat neulich Cl. Lafleur publiziert.<sup>121</sup>

Als weiteren Einschub enthält die Handschrift eine allgemeine Abhandlung über die *quinque voces* ([6] 8,27–9,24). Der Text geht auf die Gewichtung der verschiedenen Prädikabilien ein und weist darauf hin, dass die Akzidenzien ursprünglich nicht zu den Prädikabilien gezählt wurden, und da sie *in singularibus* und nicht allgemein und notwendig seien, werden sie demzufolge *reiciuntur ab arte*. Denn die Einzeldinge sind, so Porphyrius, unendlich und müssen gemäss Platon beiseite gelassen werden, da es von ihnen keine Wissenschaft geben könne.<sup>122</sup> Das ist die Begründung der These von nur vier Prädikabilien: *et sic tantum quattuor predicabilia disciplinis accommodantur, scilicet genus, differentia, tertio proprium, quarto species* ([6] 8,30-32 *Quinque voces*). Die nun bei Porphyr wieder auf fünf komplettierten,<sup>123</sup> der *ars* zugehörigen Universalien, werden analogen Begriffen aus der *natura* entgegengestellt, nämlich dem Genus die Materie, der Differenz die Form, der Spezies das aus Materie und Form zusammengesetzte Ganze (*totum compositum*), das Proprium den Eigenheiten (*proprium*) dieses Ganzen und schliesslich dessen Eigenschaften die Akzidenzien.

Dieser von Porphyr angestellte Vergleich entspricht einer auf Aristoteles zurückzuführenden Analogie zwischen Elementen der *scala naturae* und begrifflichen, logischen Termini, wie sie dann „nominalistisch“ als *conceptus*, als *intentio animi* interpretiert werden.<sup>124</sup> Ebenfalls aristotelisch ist die daraus folgende Erklärung, dass der menschliche Geist aus den Einzeldingen („erste Substanz“) abstrahierte, universelle Begriffe schafft („zweite Substanz“): *ars sive homo ... universalia ex singularibus colligit* (9,8-10). Es sind also Dinge, die von

<sup>121</sup> Claude Lafleur; Joanne Carrier, L'enseignement philosophique à la faculté des Arts de l'Université de Paris en la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle dans le miroir des textes didascaliques, Laval théologique et philosophique, 60, 3 (oct. 2004), S. 409-448.

<sup>122</sup> ... *individua autem quae sunt post specialissima infinita sunt. Quapropter usque ad specialissima a generalissimis descendente iubet Plato quiescere, descendere autem per media dividente specificis differentiis; infinita, inquit, relinquenda sunt, neque enim horum posse fieri disciplinam*, ALPorph, S. 12, Z. 8-13; Busse 6.3-6.16.

<sup>123</sup> In der Topik (I, 5, 101 b37) setzt Aristoteles als „Prädikabilien“ Definition, Proprium, Genus und Akzidens ein; Porphyr ersetzt Definition durch Differentia und Species.

<sup>124</sup> *Rebus enim ex materia et forma constantibus vel ad similitudinem materiae specieque constitutionem habentibus (quemadmodum statua ex materia est aeris, forma autem figura), sic et homo communis et specialis ex materia quidem similiter constituit genere, ex forma autem differentia, totum autem hoc animal rationale mortale homo est quemadmodum illic statua*, ALPorph, S. 18, Z. 9-15; ... ἡ μὲν γὰρ φωνὴ γένος καὶ ὅλη, αἱ δὲ διαφοραὶ τὰ εἶδη καὶ τὰ στοιχεῖα ἐκ ταύτης ποιοῦσιν ... , Arist., Met. VII 1038 a5-9.

seiten der Natur getrennt sind, welche aber durch den menschlichen Geist begrifflich vereinigt werden, wie die Spezies „Mensch“ auf Grund der Existenz einzelner Menschen: *intellectus colligit et coniungit illa, que a natura disiuncta sunt et separata* (9,13f.). Dieses begriffliche Zusammenfassen ermöglicht die Einteilung der Individuen in Arten und Gattungen, wobei Porphyry diese (dritte) Art Gattung als die „philosophische“ bezeichnet<sup>125</sup>. Porphyry beschreibt nun im folgenden die mittels der Prädikabilien ermöglichte Differenzierung ausgehend vom Genus über die Spezies und den ihm zugeordneten Propria bis hin zum durch Akzidenzien ausgebildeten Individuum (Platon, Kallias), so wie es im Text, den Beatus notiert hat, auch dargestellt ist.<sup>126</sup>

Nicht erwähnt sind im Manuskripttext hingegen die beiden ersten von Porphyry erwähnten Arten von *genus*, nämlich erstens diejenige im Sinne von „Geschlecht“, der *collectio* (Sippe), die sich auf Eines hin und aufeinander bezieht, wie etwa die Römer auf Romulus.<sup>127</sup> Zweitens bedeutet *genus* bei Porphyry „Ursprung“, sei es bezüglich des Erzeugers oder des Ortes: so ist Orestes ein Tantalide und Platon ein Athener (*et enim patria principium est uniuscuiusque generationis quemadmodum pater*).<sup>128</sup> Den einzig möglichen Hinweis auf diese Formulierung liefert das Schema über das *genus*, in welchem die Begriffe *congregatio* und *principium* als *genus prime intentionaliter* bezeichnet werden ([10] 14,12-15). Der Grund dieser Auslassung ist nicht klar; vorstellbar ist, dass einerseits der die Vorlesung Diktierende auf die Erwähnung dieser nicht philosophischen Bedeutungen von *genus* bewusst verzichtet hat, andererseits diese aber als Nachtrag innerhalb einer der vielen leeren Manuskript-Seiten (f. 12-35) hätte ergänzt werden sollen, was dann jedoch unterblieben ist.

Der Intellekt (*vis intellectus*) vermag – so der Manuskripttext weiter – sowohl die Allgemeinbegriffe mittels Differenzen, Proprien oder Akzidenzien wieder zu unterteilen als auch von der Natur Vorgegebenes in einzelne begriffliche Elemente zu zergliedern (*separat et distinguit*) beziehungsweise abstrahieren, wie etwa den Terminus „Vaterschaft“ von „Vater“ ([6] 9,11f.). Es ist dieselbe Kraft des Geistes, die auch die Akzidenzien von den Dingen zu trennen vermag, ein Phänomen, das später unter dem Kapitel „Akzidens“ noch erörtert wird ([28] 21,5-13 *Tanta est vis intellectus*). In den von Beatus niedergeschriebenen

<sup>125</sup> ALPorph, S. 6, Z. 25f.; Busse 2.15.

<sup>126</sup> ALPorph, S. 7, Z. 1-8; Busse 2.15-2.23.

<sup>127</sup> ... *ad unum aliquid et ad se invicem collectio; secundum quam significationem Romanorum dicitur genus, ab unius scilicet habitudine – dico autem Romuli – et multitudinis habentium aliquo modo ad invicem eam quae ab illo est cognationem secundum divisionem ab aliis generibus dictam*, ALPorph, S. 6, Z. 3-7; Busse 1.20-1.24.

<sup>128</sup> ALPorph, S. 6, Z. 9-14; Busse 2.1-2.5.



Text ist die diesbezügliche Definition aus Boethius' Kommentar: *„Unumquodque dum sentitur, singulare est, et quando intelligitur, universale“* ([6] 9,19f.) übernommen.<sup>129</sup>

#### 6.4 Wiederaufnahme der Universalienfrage ([7] 9,25 - 12,26)

Nach diesem Einschub wird jetzt die Besprechung der drei Fragen Porphyrs wieder aufgenommen. Wiederholt wird seine Aussage im *Prooemium*, dass er sich nicht auf metaphysische Fragestellungen einlassen wolle, sondern die Fragen bezüglich *genus* und *spezies* auf „gut“ logischer Basis (λογικώτερον), wie es die Peripatetiker getan hätten, erörtern wolle (s. dazu Anm. 1). Die Nominalisten – so im Text, den Beatus niedergeschrieben hat – behaupteten hingegen, dass diese Fragen trotz allem vom Logiker behandelt und gelöst werden sollten. Im folgenden wird auf scholastische Art und Weise dargelegt, welche Argumente die Nominalisten zu ihrer Begründung anführen: erstens umfassen diese *quaestiones termini, propositiones* und *argumentationes* ([7] 10,2-4); zweitens hätten sich viele Logiker schon mit Fragen dieser Art beschäftigt, deshalb müssten sie auch von diesen gelöst werden, und drittens seien Begriffe wie „Substanz“, „Körper“ und „Partikuläres“ logische Begriffe. Die erste These der Logiker wird mit syllogistischer Argumentation zurückgewiesen; zur zweiten wird entgegnet, dass nicht alle Begriffe logischer Art seien, sondern es gäbe auch solche metaphysischer Art, welche Platon „Ideen“ genannt habe. Dem dritten Argument wird entgegnet, dass, obwohl die genannten Begriffe als Termini zweiter Intention logischer Art seien, seien sie nicht, wie in der Fragestellung gemeint, erster Intention (s. Anm. 26 Dazu eine Erklärung).

Die Lehrmeinungen bezüglich des „Universalien-Problems“ (*Quando queritur, utrum universalia substantie sint, an accidentia ...*, [1] 1,23-4,24) werden nun gemäss verschiedenen „Schulen“, d. h. im Sinne der Realisten (1) sowie der Logiker (Nominalisten) (2), im Manuskript unter verschiedenen Kapiteln erörtert:

(2): *Cum dicit Porphyrius se non velle terminare tres questiones motas de universalibus metaphysicis, et non logicis ...* ([7] 9,25f.);

(1): *Circa hec universalia metaphysica solent reales ... querere ...* ([8] 10,19-27);

(2): *Prima questio ... hec tres questiones a Porphirio queruntur de universalibus metaphysicis. Potest tamen logicus easdem questiones querere de universalibus metaphysicis, sed tunc parva admodum eorum solutio est et parum habens difficultatis, nam omne universale logicum aut vocale est aut scriptum aut mentale ...* ([9] 11,13-18). *Et tale*

<sup>129</sup> ... *genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine. Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in universalibus, fit intelligibilis, eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intelligitur, fit universalis*, Boethius, In Isagogen, ed. sec., I, cap. 11, S. 166, Z. 18-21.

*universale ut dicunt triplex habet esse scilicet ,esse quidditativum', ,esse cognitum', ,esse participatum'* ([9] 12,5f.). Porphyrs eigene Meinung wird im Text auch klar zur Geltung gebracht: er ist wohl ein Vertreter der Realisten (*Porphyrius tamen presupponens universalia esse ...* ([8] 10,27-11,1).

Neben scholastisch-terminologischer Argumentationsweise weist der Text, den Beatus niedergeschrieben hat, aber auch neuplatonische oder christliche Anschauungen auf, so in den folgenden Abschnitten, wo die metaphysischen Universalien dargestellt sind ([8] 10,19-11,12 *Circa hec universalia*). Dabei werden die drei Fragen Porphyrs bezüglich der Universalien einerseits unter dem metaphysischen und dem logischen Aspekt beurteilt, andererseits noch mit den Funktionen des Intellekts (des Menschen und der überirdischen Wesen) in Zusammenhang gebracht. In diesem Sinne werden die „Nominalisten“, welche die Terminologie Porphyrs in eine emanatistisch-neuplatonische, dionysische „Engellehre“ einbeziehen, erwähnt.<sup>130</sup> Ausgegangen wird von der Feststellung: [*Porphyrius*] *non movet primam questionem, sed secundam, tertiam et quartam solum* (11,1-3). Mit seiner ersten Frage habe Porphyr nur die beiden Alternativen vorlegen wollen, nämlich ob die Universalien existierten (*sive per se subsistant*, wovon er überzeugt gewesen sei), oder „nur im Geist vorstellbar“ seien, was er mit dem Ausdruck *sive in solis nudis intellectibus posita sint* (ἐν μόναις φιλαίς ἐπινόαις) habe ausdrücken wollen. Die Formulierung (... *aut solum sint in solis nudis purisve intellectibus*) hingegen sei aber durch die „Nominalisten“ auf Grund von fehlerhaften Handschriften ([8] 11,4) auf drei Termini erweitert worden, nämlich auf „*solus*“ „*nudus*“ und zusätzlich „*purus*“ (s. Anm. 27 Das angeführte; Anm. 30 Den Engeln). Damit kann der Intellekt verschiedenen Wesen (dem Menschen und höheren Mächten) und dazu noch verschiedenen Tätigkeitsbereichen zugewiesen werden, das heißt: der *intellectus nudus* („blosse“) entspricht dem menschlichen Intellekt, der *intellectus solus* („alleinige“) dem des Engels und der *intellectus purus* („reine“) demjenigen Gottes. Der Begriff des *intellectus nudus* wird mit demjenigen der *tabula rasa* des Aristoteles assoziiert: ... *ut dixit Aristoteles: ,Anima hominis in principio sue creationis est tamquam tabula nuda, in qua nihil depictum est'* ([8] 11,9f.).

Ferner wird der Intellekt in seiner Funktion begrifflich definiert und den verschiedenen Wesen zugeteilt: der *intellectus nudus* als *ratio* (διόνοια) dem Menschen, der *intellectus solus* schlicht als *intellectus* (ἐπινόια) den Engeln und der *intellectus purus* als *mens* (νοῦς) Gott.

<sup>130</sup> Laut Avicennas Shifā' sind die Universalien dreifacher Art: *intellectualia*, *naturalia* und *logicalia*. Die *intellectualia* sind im Intellekt Gottes oder der Engel *ante multiplicatam* (*ante rem*; Platonische Ideen, auch als *intentio*), die *naturalia* (*in multiplicatam*; *in re*; im menschlichen Intellekt; Platonisch oder Aristotelisch) und als *logicalia* (*post rem*) durch induktive Abstraktion geschaffene Konzepte; gemäss de Libera, Porphyre, S. LXXX.

Diese Darstellung entspricht nicht derjenigen in des Albertus' Porphyry-Kommentar, womit dieser schwerlich die Vorlage für das Manuskript geliefert haben dürfte.<sup>131</sup>

Eine vierte Funktion des *intellectus* wird, wie auf dem Schema im Manuskript zu sehen ([8] 10,20-23) ist, im aristotelisch (-thomistischen) Sinn der Bewegungs- und Entelechielehre aufgezeigt: Gottes Denken wird als reine Wirklichkeit (bei Thomas *actus purus*) betrachtet, dasjenige der engelhaften Wesen als nicht ganz verwirklichtes, noch nicht vollkommenes Denken dargestellt, dem Menschen wird schliesslich die Verstandesschärfe, die *ratio*, zugeteilt. Diese Darstellung zeigt den damaligen „Synkretismus“ aristotelisch-neuplatonisch-dionysischer Betrachtungsweisen, die in dieser Form am Collège Lemoine dargeboten wurden. Sie beruht auf der ternären Struktur der Universalien (*ante rem*, *in re* und *post rem*), die auf Ammonius zurückzuführen ist und über Avicenna von Albertus Magnus übernommen wurde.<sup>132</sup> Diese drei Arten von Universalien werden bezeichnet als: 1. die „theologischen“ Universalien oder *intellectualia*, die vor den erschaffenen Dingen sind (*ante rem*, πρὸ τῶν πολλῶν), so die platonischen Ideen, 2. die „physischen“ oder *naturalia*, welche in den Einzeldingen (*in re*, ἐν τοῖς πολλοῖς) sind, so wie sie etwa die aristotelische „Erste Substanz“ versinnbildlicht, und schliesslich 3. die „logischen“, *logicales*, die „nach den Dingen“ (*post rem*, ἐπὶ τοῖς πολλοῖς), gedankliche, vom Menschen gebildete Abstrakta (Mathematik, Logik) bedeuten.<sup>133</sup>

Auf Grund des platonischen Verständnisses des Universale (*Dicebat Plato in unamquamque spetie esse unum exemplar universale* ... [9] 11,28-32) wird im Text, den Beatus aufgezeichnet hat, eine wichtige – deshalb unterstrichene – Definition des Universalbegriffes gegeben: „Das Universale ist gemäss seinem Wesen eine gewisse Natur oder gemeinsame Form und ist Mehrerem mitteilbar, welche der Geist in den Einzeldingen erfasst, indem er die wesenhaften Übereinstimmungen und Propria sammelt und sie von den Akzidenzien und den individualisierenden Eigenschaften abstrahiert“ ([9] 12,1-5). Dieser Definition gemäss wird nun noch ein weiterer Gesichtspunkt bezüglich der Universalbegriffe hinzugefügt: Die dreifache Unterteilung des Universale in ein „wesenhaftes“ (*esse quidditativum*; entspricht *ante rem*), ein „gewusstes“ (*cognitum*, *post rem*) und ein „teilhabendes“ (*participatum*; *in re*),

<sup>131</sup> Siehe Anm. 27 Das angeführte (gegen Schluss: *in solis quidem*).

<sup>132</sup> Lafleur, Porphyre, S. 489. A. de Libera gibt (in: de Libera, Querelle, S. 103 und de Libera, Porphyre, S. LXXXIII, Anm. 148) die Stellen bei Ammonius an (Ammonius, In Porph. Isag., hg. A. Busse, CAG IV,3, Berlin 1891, S. 41,10-42, 26 und 68,25-69,2); Cl. Lafleur (in: Lafleur, Porphyre, S. 489) diejenige bei Avicenna (Avicenna, Logica III, Venedig 1508, fol. 12 r-v; Nachdruck Frankfurt a. M.: Minerva 1961) und A. de Libera (in: de Libera, Querelle, S. 248, Tabelle P6) die bei Albertus (Albertus Magnus, De causis et processu universitatis, éd. Fauser, S. 116,44). Ausgehend vom platonischen Sinnbild des Siegels und der Siegelung (Timaios 50 C-D) und dem diesbezüglichen Hinweis durch Aristoteles (Metaph. I, 6, 987b-988a) nahm Albertus Magnus diese Metapher auf, um die drei Arten von Universalien zu beschreiben (Albertus Magnus, De intellectu et de intelligibili, 1, 2, 5), Hinweise durch de Libera, Porphyre, S. LXXXII, Anm. 147.

<sup>133</sup> De Libera, Porphyre, S. LXXV; LXXXVII.

([8] 12,5-26). Diese drei Formen der Universalien werden wiederum mit den drei Fragen Porphyrs in Zusammenhang gebracht.

## 6.5 „Nominalistische“ und „realistische“ Deutungen der Universalien und Prädikabilien ([10] 12,27-14,19).

Im Text, den Beatus aufgezeichnet hat, wird Porphyrr vorgeworfen, weder vom *universale* noch vom *predicabile* eine Definition gegeben zu haben, obwohl eine solche ja aufgrund der Definition der Arten genügend plausibel hätte ausgesagt werden können. Denn die Begriffe Gattung, Art, Differenz, Proprium und Akzidens würden dadurch definiert, dass sie von Mehrerem wahrheitsgemäss ausgesagt werden würden; also sei dies die Definition beider Begriffe. Das Manuskript weist nun auf Petrus Hispanus' *Tractatus (Summulae logicales)*, Kapitel II hin, in welchem die Definition des *praedicabile* mit dessen „*dici de*“, diejenige des *universale* mit dessen „*esse in*“ gegeben wird<sup>134</sup>, wobei das letztere vermittels der „Teilhabe“ (μέθεξις) in den Dingen präsent sei und diese (platonische) Interpretation im Sinne der „Realisten“ erfolge ([10],13,5-7). Gemäss „nominalistischer“ Vorstellung seien die beiden Begriffe *predicabile* und *universale* von Vielem aussagbar. Dazu unterscheide sich das *predicabile* vom *universale* dadurch, dass es zusätzlich zu Signifikation und Supposition noch von Mehrerem prädicierbar sei. Das *universale* verhalte sich zum *predicabile* wie *homo* und *risibile*, d. h. wie das Subjekt zu seinem Proprium (13,7-10).<sup>135</sup> Von den „Nominalisten“ werde der Terminus *universale* so definiert: er sei ein inkomplexes Kategorem, das univok und formal allgemein (*formaliter commune*) sei (wie „Mensch“; „Lebewesen“). Seine formal allgemeine Bestimmtheit sei durch seinen Bezug zur formalen Signifikation gegeben, die allgemein materielle durch die materielle Signifikation. Diese Aussage wird hier wohl so verstanden, dass die materielle Signifikation (*albus* signifiziert *in recto* den „Menschen“) Menschen signifiziert, in formaler Signifikation (*albus* signifiziert *in obliquo* „*habet albedinem*“) die „Weisse“ als *commune*. Es wird terministisch zwischen *commune* und *universale*, wie auch zwischen *singulare* und *individuum* unterschieden, obwohl – so der Text, den Beatus aufgezeichnet hat – bei Aristoteles die Begriffe *commune* und *universale* konvertibel seien. Des Weiteren unterscheidet sich das materiell und das formal Signifizierte bei den konnotativen Termini; bei den absoluten bestehe bezüglich der Sache (*secundum rem*) kein Unterschied, bezüglich der Vorstellung (*secundum rationem*) jedoch schon.

<sup>134</sup> Petrus Hispanus, *Tractatus II*, S. 17.

<sup>135</sup> S. S. 37, Anm. 46 (*passio*).

Was die *figmenta* (etwa die *chimera*) betrifft, so wird erklärt, dass diese Termini wohl dem Verständnis nach allgemeine Begriffe seien, aber von der Wissenschaft als solche nicht akzeptiert würden. Ein weiterer Grund sei der, dass wenn sie nicht von Mehrerem ausgesagt werden könnten, dies nicht am *modus significandi* liege, sondern an den sachlichen Verhältnissen (*ratione rei, que subsistere nequit*), die keine Existenz der *figmenta* ermöglichen. Begründung: wenn es so viele Chimären gäbe, wie Menschen, dann müsste der Begriff „Chimäre“ ebenso für alle Chimären supponieren, wie „Mensch“ für die Menschen. Eine Supposition existiert nur in propositionalem Kontext, woraus eine Realdefinition entsteht, die es bei *figmenta* nicht gibt (14,6-11).

## 6.6 Die dreifache Bedeutung des ‚quale‘ und die ‚arbor porphyriana‘

([11] 14,20 - [14] 16,14) <sup>136</sup>

Ausgehend von einer Formulierung Porphyrs in den Kapiteln *De genere* und *De differentia*, wo der Unterschied zwischen abtrennbaren und unabtrennbaren Differenzen besprochen wird, ist wohl die dreifache Beschaffenheit der „Qualität“ in ein *quale essenziale*, *quale accidentale* und *quale mixtum* abgeleitet ([11] 14,20-22).<sup>137</sup> „Differenz“ und „Akzidens“ sind qualitative Grössen, welche die Bildung der Spezies ermöglichen. Boethius formuliert dies folgendermassen: *Differentia enim et accidens qualitatem cuiuscumque speciei demonstrant. Illa substantiae qualitatem, id est differentia, illud, id est accidens, non substantiae*.<sup>138</sup> Das *quale essenziale* umfasst die wesenhafte Beschaffenheit gemäss dem *in eo quod quid est* (ἐν τῷ τί ἐστίν) und stellt die Frage „was (*quid*) ist der Mensch?“ mit der Antwort „*animal*“. Das *quale accidentale* umfasst die Beschaffenheit (*in eo quod quale est*; ἐν τῷ ποίόν τί ἐστίν, Busse 11.10) entsprechend der Frage „wie beschaffen (*qualis*) ist der Mensch?“ und der Antwort „*rationale*“.<sup>139</sup> Analog dazu „Beatus“: *si queramus: ‚Qualis est homo?‘, questio est*

<sup>136</sup> Es sei nochmals darauf hingewiesen, dass die Kapitel Porphyrs über das Genus und die Spezies im Ms. nicht explizit aufgeführt sind.

<sup>137</sup> ... *interrogati enim qualis est homo, dicimus ‚rationalis‘, et in eo quod qualis est corvus dicitur quoniam niger; est autem ‚rationale‘ quidem differentia, ‚nigrum‘ vero accidens; quando autem quid est homo interrogamur, ‚animal‘ respondemus; erat autem hominis genus animal*, ALPorph, *De genere*, S. 8, Z. 3-8; Busse 3.10-3.14. *Inseparabilium autem [differentiarum] aliae quidem sunt per se aliae vero per accidens; nam rationale per se inest homini, et mortale et disciplinae esse perceptibile, at vero aquilum esse vel simum secundum accidens et non per se*, ALPorph, *De differentia*, S. 15f. Z. 21-1; Busse 9.11-9.14.

<sup>138</sup> Boethius, *In Isagogen*, ed. prima, lib. I, cap.19, S. 56f., Z. 23-1.

<sup>139</sup> *Definiunt autem eam et hoc modo: ‚differentia est quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quale sit praedicatur‘; rationale enim et mortale, de homine praedicatum in eo quod quale quiddam est homo dicitur, sed non in eo quod quid est; ‚quid est‘ enim ‚homo‘ interrogatis nobis conveniens est dicere ‚animal‘; quale autem animal inquisiti, quoniam rationale et mortale est convenienter adsignabimus*, ALPorph, S. 18, Z. 3-9; Busse 11.7-11.13. Substantieller Art sind *in quid* das *genus* und *in quale* die Differenz; rein akzidenteller Art ist das Akzidens, de Libera, Porphyre, S. CXXVI am Beispiel Avicennas. Aristoteles bezeichnet Genus

*ambigua, an de differentia, proprio aut accidente queratur oder: ... qualis essentialiter est ,homo totalis' ... qualis accidentaliter est ,homo albus' ... qualis mixtim est ,homo risibilis' ([11] 14,24-26). Dieses dritte *quale* wird dem Proprium zugeordnet, welches ebenso Qualitatives, nämlich die „spezifischen“ Eigentümlichkeiten (*risibile, hinnibile*) der einzelnen Spezies definiert. Entsprechend der Koextensionalität des Propriums wird dieses auch bei Beatus als *quale convertibile* im Gegensatz zum *quale non convertibile* der akzidentellen Beschaffenheiten bezeichnet. Das Proprium nimmt eine Stellung zwischen Wesenhaftem (*proprium quarto modo*) und Akzidentellem (*proprium primo und tertio modo*) ein. Die Darstellung des *quale* als Kennzeichen des Propriums (*quale mixtum ... qualis mixtim est ,homo risibilis'*) bedeutet eine erweiterte Interpretation des Porphyrtextes, da dieser Begriff dort nicht vorkommt.*

Abschliessend wird in terministischer Weise das *quale* als *modus predicandi* sowohl der Differenz als auch der akzidentellen Kategorien bezeichnet: *per quale intelligit [Porphyrius] modum predicandi differentie et modum predicandi omnium dicabilium predicamentorum accidentium* ([11] 14,26-28). Dadurch ist einerseits der Bezug zwischen dem Prädikabile „Differenz“ und der Kategorie „Qualität“ hergestellt, andererseits wird die Polarität der Kategorien „Substanz“ und „Qualität“ gegenüber den restlichen acht akzidentellen Kategorien betont. Diese Verbindung zwischen Substanz und Qualität kommt beim „Nominalisten“ Ockham zur Geltung, welcher diesen beiden Kategorien eine hervorgehobene Bedeutung zukommen lässt.<sup>140</sup>

Die prädikamentalen Begriffe, einbezogen in die Elemente der *scala naturae* und in über- und untergeordneter gegenseitiger Beziehung aufgestellt, ergeben das Schema der berühmten *arbor porphyriana* ([12] 14,29-15,24). Porphyr erörtert die zur *arbor* gehörende Textpartie im Kapitel *De specie*, welches - wie auch das Kapitel *De genere* – in den Notizen des Beatus nicht als eigene Rubrik aufgeführt ist (im Gegensatz zu *Prooemium, De differentia, De proprio, De accidente* und *De communitatibus*).<sup>141</sup> Einzelne Elemente dieser beiden Kapitel

---

und Spezies als etwas substantiell Qualitatives, aber nicht wie das Weisse, das nur qualitativ ist: οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκὸν ἢ ποιόν. τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει ποιὰν γὰρ τινα οὐσίαν σημαίνει, ... *nam album nihil aliud significat quam quale: genus autem et species qualitatem circa substantiam determinant, utpote quae significant qualis sit aliqua substantia*, Arist., Cat V, 3 b19-22; Übers. Pacius, Cat. S. 46; Hinweis durch de Libera, Porphyre, S. XCVII.

<sup>140</sup> Biard, Ockham, S. 43. Siehe auch die *Distinctio Terminorum* Ockhams: ... *quidam sunt termini absoluti, qui significant sua significata aequae primo et uno modo significandi. Et istorum terminorum quidam important substantias et quidam qualitates, sicut ,homo', ,animal', ,albedo', ,nigredo'. Alii sunt termini connotativi. Et istorum terminorum quidam significant principaliter substantiam, connotando secundario determinatam qualitatem, sicut ,album', ,nigrum', ,calidum', ,frigidum'. Quidam significant substantiam vel qualitatem, non connotando alias res determinatas, immo nullas res determinatas connotant ... Tertii sunt termini relativi, qui significant aliquas substantias vel qualitates principaliter, et connotant aliquando determinatas res ...*, Ockham, Quodlibeta VI, q. 16, S. 642f.

<sup>141</sup> Kapitel *De specie*, in: ALPorph, S. 8, Z. 17; Busse 4.1 – S. 14, Z. 14; Busse 8.6.

sind aber im Text des Manuskriptes enthalten, so diejenigen betreffs die *arbor*. Gemäss Porphyry stellt die „Substanz“ das oberste Genus, das *genus generalissimum* dar, dem als *principium* keine weitere Gattung übergeordnet ist. Parallel dazu, am unteren Ende der Skala, befindet sich, sozusagen am „Stamm“ der *arbor*, die *species specialissima*, die selbst nicht mehr *genus* ist (da sie von keinen weiteren Arten, wie bei den *genera subalterna*, ausgesagt wird), sondern nur noch für die Individuen, das Partikuläre, das vermittels des *principium individuationis* Entstandene, stehen (dies entspricht der *tertia diffinitio* bei Beatus [12] 14,32-15,1). Im subalternen Bereich ist ein Genus selbst wiederum Spezies des ihm übergeordneten Genus und umgekehrt ([12] 14,31f.). Wenn man den Text Porphyrys zur *arbor* mit demjenigen der Handschrift vergleicht, ist letzterer sehr kurz gehalten, enthält jedoch die wesentlichen Elemente, so die beiden ersten Definitionen der Prädikabilien „Gattung“ und „Spezies“: (1) *Ratio generis est predicari de pluribus differentibus specie*, und (2) *ratio vero speciei est predicari de pluribus differentibus numero* ([12] 14,29-31 *Unumquodque predicabile*).

Eine zusätzliche, aber wichtige Ergänzung zum Porphyrytext ist die Bemerkung: *In ista coordinatione Porphyrius ponit ‚animal rationale‘ inter ‚animal‘ et ‚hominem‘, quod hereticum est, nam ‚homo‘ immediate poni debet sub ‚animali‘* ([12] 15,15f.). Dieser Terminus *hereticum* kann ja sowohl die „Lehrmeinung“ einer Philosophenschule, als auch diejenige einer religiösen Sekte bezeichnen. Gemäss der ersten Bedeutung entspricht die Stellung dieser Termini in der *arbor porphyriana* gerade dem, was Aristoteles in der *Topik* zu diesem Problem kritisierend anführt: „Gelegentlich merkt man es auch nicht, wenn [Leute] das Ganze unter den Teil setzen, z. B. „Lebewesen“ unter „belebten Körper“. Keinesfalls wird aber der Teil vom Ganzen ausgesagt, so dass denn also „Körper“ nicht Gattung von „Lebewesen“ wäre, da er doch Teil davon ist.“<sup>142</sup> H. G. Zekl bemerkt zu Recht, dass genau das, was Aristoteles in der *Topik* als falsch bezeichnet hat, viel später in der *arbor* zum exemplarischen Lehrstück gemacht worden sei.<sup>143</sup> Entsprechend der zweiten Bedeutung kritisiert der Ausdruck *hereticum* wohl die Position, welche Gott und Mensch im Schema Porphyrys auf gleicher Ebene unter dem Genus „*animal rationale*“ innehaben. Diese Stellung ist, dem antiken Verständnis gemäss, nachvollziehbar, da dort die (unsterblichen) Götter materielle, körperliche Attribute aufweisen, was jedoch nicht christlicher Anschauung entspricht. Gott ist hier der „Mann ohne Eigenschaften“ (Kurt Flasch, in persönl. Gespräch); „Grösse“, „Güte“ Gottes sind nur in Analogien zu Menschlichem ausgesagt. So hielt das IV.

<sup>142</sup> Siehe Anm. 64 (Porphyrys ...).

<sup>143</sup> Zekl, in: *Organon*, Bd. 1, S. 619, Anm. 182.

Laterankonzil von 1215 fest, dass jede Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf von einer noch grösseren Unähnlichkeit umgriffen sei.<sup>144</sup>

## 6.7 Weiteres zu Genus, Spezies und Individuum. Wird „Seiend“ in aequivoker oder univoker Weise von den Prädikamenten ausgesagt?

([13] 15,25-30 *Ens equivoce dicitur*)

Nach welchem Gesichtspunkt soll „seiend“ von Prädikamenten ausgesagt werden – auf univoke oder aequivoke Weise? Dieser Abschnitt steht wohl im Zusammenhang mit der Porphyry-Stelle im Kapitel *De specie*, wo er zwischen der Aussage des *ens* von den Prädikamenten (der Kategorie der Substanz und den neun restlichen akzidentellen Kategorien) und derjenigen von Genus und Spezies eine Analogie herstellt. Porphyry schreibt dort, dass das Genus nicht (wie bei der Sippe und den Familien-Generationen) als eponymer Urahne oder Ursprungsort wirksam sei, sondern, dass – wie bei den zehn Prädikamenten – bei Gattung und Spezies das *ens* in homonymer Weise ausgesagt werden müsse, da diese Begriffe als zehn Prinzipien betrachtet werden sollten, und nicht, wie Aristoteles behaupte, alle in synonyme Art auf eine oberste Gattung „seiend“ ausgerichtet seien.<sup>145</sup> Diese Aussage ist jedoch nicht korrekt, da Aristoteles in der Metaphysik ausdrücklich sagt, das *ens* (τὸ ὄν) werde auf „vielfältige Weise ausgesagt“, aber „nicht in homonymer Weise“.<sup>146</sup> Dabei meint er auch nicht die synonyme, sondern die analoge Aussageweise (in Relation, *ad aliquid*, πρὸς τι) des *ens*. Über diese Interpretation Porphyrys vermerkt A. de Libera, sich auf Pierre Aubenque berufend, dass Porphyry mit der homonymen Aussage des *ens* offenbar eine eindeutig gegensätzliche Ansicht der synonymen Platons entgegenstellen wollte.<sup>147</sup> In dem von Beatus aufgezeichneten Text wird die Aussage Porphyrys aufgegriffen und gesagt, dass das *ens* sowohl von den neun akzidentellen als auch von der wesenhaften Kategorie der Substanz –

<sup>144</sup> Schulthess, Philosophie, S. 188.

<sup>145</sup> ... *in generibus autem et speciebus non sic se habet; neque enim est commune unum genus omnium ens, nec omnia eiusdem generis sunt secundum unum supremum genus, quemadmodum dicit Aristoteles, sed sint posita (quemadmodum in Praedicamentis) prima decem genera quasi prima decem principia. Vel, si omnia quis entia vocet, aequivoce (inquit) nuncupabit, non univoce entia dicerentur, cum autem decem sint prima, communio secundum nomen est solum, non etiam secundum definitionis rationem quae secundum nomen est*, ALPorph., S. 11, Z. 19- S. 12, Z. 6; Busse 6.5-6.12.

<sup>146</sup> Τὸ δ' ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, καὶ οὐχ ὁμωνύμως, ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν ..., Arist., Met. IV, Kap. 2, 1003 a 33-35: *Ens autem multis quidem dicitur modis, sed ad unum et ad unam aliquam naturam et non aequivoce, sed quemadmodum salubre ad sanitatem* ..., Aristoteles Latinus, Metaphysica (zit. ALMet), lib. IV, cap. 2, S. 60.

<sup>147</sup> De Libera, Porphyre, S. XIII f., Anm. 22; S. 50, Anm. 53; Pierre Aubenque, Le problème de l'être chez Aristote, Paris: PUF 1962<sup>1</sup> (Quadrige 1991), S. 183; 188.



also von den zehn Prädikamenten – auf verschiedene Art ausgesagt werde (*aliam et aliam rationem dicitur* [13] 15,28), nicht aber auf univoke, synonyme Weise.

Im letzten Abschnitt [14] wird noch auf das *individuum*, das Partikuläre, eingegangen, welches sich am Ende der ontologischen Seinskette und der *arbor* befindet. Der Begriff „Individuum“ kann gemäss der Handschrift auf fünffache Weise bezeichnet werden ([14] 16,1-6 *Individuum quincuplex*). Einmal wird es durch die Benennung (*individuum nominatum*) bestimmt, dann durch ein Demonstrativpronomen (*individuum ex demonstratione, ut ‚hoc album‘, ‚iste homo‘*) sowie durch eine fallweise Bezeichnung (*individuum ... ex hypothesi et ex casu*), wie *‚Sophronisci filius‘*. Diese Darstellung entspricht derjenigen Porphyrs: *individuum autem de uno solo particulari (individuum autem dicitur Socrates et hoc album et hic veniens, ut Sophronisci filius, si solus ei sit Socrates filius)*.<sup>148</sup>

Weiterhin wird das Individuum durch nähere Umschreibungen, die an die Aristotelischen Kategorien erinnern, gekennzeichnet, wie: *‚homo natus in Picardia ... corpore procero‘*, usw. Als letzter Terminus schliesst sich das *individuum vagum* an, das durch ein indefinites Fürwort umschrieben wird: *ut ‚quidam homo‘*. Ebenfalls gut in den Originaltext eingebunden ist die abschliessende Darstellung von der Analogie zwischen Spezies und Differenz einerseits und der Differenzierung der Individuen durch die verschiedenen Eigenschaften andererseits ([15] 16,7 *Sicut species inter se differunt*). Porphyrs: *Individua ergo dicuntur huiusmodi quoniam ex proprietatibus consistit unumquodque eorum, quorum collectio numquam in alio eadem erit; Socratis enim proprietates numquam in alio quolibet erunt particularium ...*<sup>149</sup> Manuskript: *sicut species diffinitur per genus et suam differentiam, ita individuum posset diffiniri per suam spetiem et collectionem proprietatum* ([15] 16,7-11). Diese können aber keiner korrekten Definition dienen, da diese Eigenschaften immer wieder ändern, besonders was die Zeit und den Ort betrifft ([15] 16,12-14).

## 6.8 De Differentia ([16] 16,16 - [24] 19,22)

Dies ist die erste Rubrik der Handschrift, welche mit den Titeln Porphyrs korreliert, und wie schon erwähnt, fehlt diejenige von „*De genere*“ und „*De specie*“. Der von Beatus aufgezeichnete Text folgt im Wesentlichen demjenigen Porphyrs; in ihm werden sowohl der Begriff: der „Unterschied im allgemeinen“ (*communiter quidem differre alterum altero ... quocumque modo vel a se ipso vel ab alio*)<sup>150</sup> als auch die akzidentellen Differenzen (*accidens*

<sup>148</sup> ALPorph, S. 13, Z. 21-24; Busse 7.19-7.21.

<sup>149</sup> ALPorph, S. 13f., Z. 24-3; Busse 7.21-7.25.

<sup>150</sup> ALPorph, S. 14, Z. 16-18; Busse 8.9.

*separabile: moveri* [Porphyr: *communiter differre*]; *accidens inseparabile: nasi curvitas* [Porphyr: *proprie differre*]) erwähnt; schliesslich werden noch die spezifischen Differenzen (... *quemadmodum homo ab equo specifica differentia distiterit*) aufgeführt.<sup>151</sup> Letztere sind *differentiae specificae* (Porphyr: *magis proprie differre*), sie machen etwas *aliud*, sie konstituieren eine Spezies (*differentiae constitutivae*) und sind *per se*. Die *differentiae propriae* als *differentiae inseparabiles* werden im Manuskript als Zwischending angegeben: *differentie vero proprie medie sunt: intrinsece et inseparabiles secundum actum, extrinsece secundum intelligentiam et rationem* ([16] 17,8f.). Im Unterschied zu Porphyry werden diese *differentiae propriae* (als *accidentia inseparabilia*) im Manuskripttext in zwei Gruppen unterteilt: in eine solche, die einer ganzen Art unabtrennbar anhaften (die Schwärze den Raben) und eine solche, die nur mit einem Individuum unabtrennbar verbunden sind (blaue Augen). Das Problem (*magnum dubium*), das sich im Mittelalter stellte, nämlich ob eine Abtrennbarkeit unabtrennbarer Akzidenzien überhaupt möglich sei, ist hier schon angesprochen (*omne enim accidens separabile est secundum rationem et intelligentiam*, 16,25); es wird im Kapitel *De accidente* und *De communitatibus* noch weiter behandelt.

Ein weiterer interessanter Aspekt wird mit der Frage erörtert, ob die „Fähigkeit, sich Wissen anzueignen“ eine akzidentelle oder eine wesenhafte Eigenschaft sei. Diese Fragestellung entstammt der vierten *Divisio* der *Differentia* bei Porphyry, wo die beiden Differenzen *mortale* und *disciplinae esse perceptibile* als spezifisch bezeichnet werden.<sup>152</sup> Die Interpretation, dass sie wesenhafter Art sei – wird ihm diktiert – sei platonisch; dass sie akzidenteller Natur sei, sei hingegen aristotelisch, denn „Wissensfähigkeit“ komme bei der Geburt als eine der Seele akzidentell anhaftende Eigenschaft hinzu ([18]17,14f. *Fatemur*). Das betreffe aber nur den Menschen und dessen Seele, denn – und dies sei Aristoteles’ Meinung – bei Engeln und göttlichen Geistern habe diese Fähigkeit substantiellen Charakter. Im Gegensatz dazu sei nach Platon kein Unterschied zwischen der menschlichen *ratio* und dem Engel vorhanden, denn die Differenz des *disciplinae esse perceptibile* sei beiden Wesen auf essentielle Weise (*coessentiales*) inhärent ([18] 17,15-18). Belegt werden diese Aussagen mit Erklärungen platonisch-neuplatonischer Art, wie der Metempsychose, der Anamnesis, der durch die Materialität und die Dunkelheit eines Körpers verunreinigten Seele sowie einer Lichtmetaphorik: *anima nostra creatur cum quibusdam igniculis et seminariis virtutum et scientiarum, quas Aristoteles naturales potentias vocat* ([18] 17,27f.). Dieses potentielle Sein

<sup>151</sup> ALPorph, S. 15, Z. 1f.; Busse 8.17.

<sup>152</sup> *Inseparabilium autem [differentiarum] aliae quidem sunt per se aliae vero per accidens; nam rationale per se inest homini, et mortale et disciplinae esse perceptibile, at vero aquilum esse vel simum secundum accidens et non per se*, ALPorph, *De differentia*, S. 15f. Z. 21-1; Busse 9.11-9.14.

wird dem wirklichen Sein (*esse actu*; εἶναι ἐνεργείᾳ) gegenübergestellt. Die platonische koessentielle „Wissensfähigkeit“ liegt bei Geburt als Keim (*igniculi scientiarum*) vor und das Wissen muss (und kann: *Menon*) durch Wiedererinnerung neu erworben werden. Dem aristotelischen Verständnis entsprechend, wohnt das *disciplinae esse perceptibile* dem Menschen hingegen *post nativitatem in potentia* inne; das Wissen muss aber auch erarbeitet werden, um aktualisiert zu werden. Diese Fähigkeiten liegen also als *naturales potentiae* im Menschen vor und damit unterscheiden sich die platonische und die aristotelische Ansicht – wenn man es richtig betrachte – eigentlich gar nicht voneinander ([18] 17,22f.). Das ist plausibel, denn das aristotelische „potentielle Sein“ entspricht dem platonischen „koessentialen Sein“, da die *naturales potentiae* den bei der Geburt in der Seele erschaffenen *igniculi virtutum* entsprechen und darüber hinaus das potentielle Sein in einer bestimmten Weise auch ein Sein ist ([18] 17,24).<sup>153</sup>

Die in Porphyrs *Diffinitio* II der *Differentia* enthaltene Korrelation zwischen Materie und Genus, beziehungsweise Form und Differenz wird auch im Text, den Beatus aufgezeichnet hat, erwähnt:<sup>154</sup> Zudem wird noch eine Analogie von natürlichen und künstlichen Dingen hergestellt: Wie aus Materie und Form ein Artefakt – etwa eine Statue – entsteht, so wird aus Genus und Differenz die Spezies gebildet, beispielsweise der *homo communis*. In einem weiteren Schritt wird der Differenz als Analogon zur Form noch eine weitere Eigenschaft zugeordnet, nämlich diejenige der Qualität, und Faber schreibt zu dieser Stelle erklärend: *At quidnam aliud est enea statua quam es [aes]? Et statue figura eius qualitas est. Merito igitur genus in quid et differentia in quale predicatur*<sup>155</sup> ([19] 18,1-9 *Sicut se habent res artificiales et accidentales ad res naturales* ...). Dann wird die *Diffinitio* I in dem von Beatus aufgezeichneten Text wieder aufgenommen, welche lautet: *Differentia est qua abundat species a genere*.<sup>156</sup>

Durch diese Aussage entsteht ein *dubium*, da auf diese Weise auch gegensätzliche Differenzen in ein und demselben Genus enthalten sein könnten, was aber widersprüchlich wäre. So seien gegensätzliche Differenzen niemals in vollständiger Weise in demselben Genus enthalten – so wie Kalt und Warm nicht gleichzeitig in demselben Ding sein könnten – , obwohl sie es einzeln vermöchten.<sup>157</sup> Die *dilutio* ergibt (auch bei Porphyry) jedoch: Sie sind

<sup>153</sup> Zu Eckharts „Vinkelin“ s. Anm. 94 (Hier werden ...).

<sup>154</sup> ALPorph, S. 18, Z. 9-15; Busse 11.13-11.18.

<sup>155</sup> Faber, *Libri Logi corum*, f. 11 r (b iii r).

<sup>156</sup> ALPorph, S. 17f., Z. 16-2; Busse 11.1-11.7.

<sup>157</sup> Hierzu der Satz vom Widerspruch: „Dass nämlich dasselbe demselben in derselben Beziehung ... unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann, das ist das sicherste unter allen Prinzipien ...“ τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ ... αὕτη δὲ πασῶν ἐστὶ βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν ..., Arist., *Metaph.* IV, cap. 3, 1005 b19-23.

es trotzdem, und zwar *in potentia*, denn da die Spezies ihre Differenz vom Genus erhält (*accipit*), so muss die Spezies und auch die Differenz schon vorher in der Gattung enthalten gewesen sein. In dem von Beatus aufgezeichneten Text wird die *analogia bovis* erwähnt, welche dies anschaulich macht, denn auch die Form des Rindes, welche in die Materie aufgenommen wird, muss schon vor der Vereinigung bestanden haben ([20] 18,13-16).

Im nächsten Abschnitt wird wiederum eine Aussage aus *Diffinitio II* aufgegriffen, dazu noch in einer Form, wie sie bei Porphyry nicht vorkommt: Die Konvertibilität der spezifischen Differenz des *rationale* und der *species specialissima* ‚*homo*‘. Dies darum, weil bei Porphyry die Götter, die *immortales* sind, auch *rationales* (und körperlich) sind, was dem christlichen Verständnis widerspricht. Da die heidnischen *dei rationales* deshalb nicht berücksichtigt sind, sei die Differenz des *rationale* nicht als *generica* zu betrachten, sondern wie die andern oberhalb der spezifischsten und der subalternen, nämlich – wie es Porphyry formuliert – als *quale*.<sup>158</sup> Diejenige Differenz, die nur zu einer einzigen Spezies führt, erfüllt aber Porphyrys Kriterium der Differenz nicht mehr (s. Fn. 158 *Diffinitio II*). Dazu Faber: ... *ita nullam infimam [differentiam] putavit Porphyrius nominatam. Quare de imis non intendit diffinitionem, sed ad specificas differentias non infimas applicanda diffinitio est*<sup>159</sup> ([21]18,17 *Unica est differentia, que convertatur cum specie specialissima*).

Die übrigen drei Definitionen Porphyrys werden im Manuskript ebenfalls diskutiert. So wird die dritte, welche angibt, dass „*Differentia est quod aptum natum est dividere quae sub eodem sunt genere*“<sup>160</sup>, als Voraussetzung der vierten betrachtet, die aussagt: „*Differentia est qua differunt a se singula*“<sup>161</sup>, denn *hec quarta differentia ... comprehendet omnes differentias tam communes quam proprias et magis proprias*. Auch die fünfte und letzte Definition Porphyrys wird kurz erwähnt ([23]19,3-9 *Quarta diffinitio differentie*). Zum Abschluss dieses Kapitels übernimmt der Manuskripttext wörtlich Martianus Capellas Darstellung über die Differenz.<sup>162</sup> Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der Inhalt des handschriftlichen Textes gut mit demjenigen Porphyrys korreliert, und dass die wichtigsten Teile des Inhalts, ohne jedoch eine vollständige Interpretation anzustreben, in dem von Beatus aufgezeichneten Text erwähnt werden. Ob dies vom Diktierenden so beabsichtigt war oder ob Lücken im Text des Manuskriptes vorhanden sind, kann nicht beurteilt werden. Die Ausführungen Porphyrys

<sup>158</sup> [*Diffinitio II*] *Definiunt autem eam et hoc modo: „Differentia est quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quale sit praedicatur.“*, ALPorph, S. 18, Z. 3f.

<sup>159</sup> Faber, *Libri Logicorum*, f. 10 r (b ii r).

<sup>160</sup> ALPorph, S. 18, Z. 16-18; Busse 11.18-11.20.

<sup>161</sup> ALPorph, S. 18f., Z 20f.; Busse 11.22.

<sup>162</sup> Martianus Capella, ed. Adolf Dick, *addenda et corrigenda iterum adiecit Jean Préaux*, Stuttgart: Teubner (1925<sup>1</sup>) 1978, 99 / 100G (346), S. 158f. Martianus Capella, *Die Hochzeit der Philologia mit Merkur*, übersetzt mit einer Einleitung, Inhaltsübersicht und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005 (ohne lat. Text).

werden zusätzlich mit neuplatonisch-christlichen (etwa dionysisch-thomistischen) Erklärungen angereichert. Zudem ist festzustellen, dass auch hier keine evidente Übereinstimmung des Manuskriptes mit Fabers *Notae* oder Paraphrasen auszumachen ist.

## 6.9 Über das *Proprium* ([25] 19,23 - 20,18)

In diesem kurzen Abschnitt legt Porphyry die vier Arten (*modi*) des *Propriums* dar: [1] was akzidentell nur einer einzigen Spezies zukommt, obgleich nicht unbedingt der gesamten (Heilkunst erlernen); [2] was der gesamten Spezies akzidentell zukommt, wenn auch nicht unbedingt ihr allein (Zweifüssigkeit); [3] was nur einer Spezies allein, insgesamt und zu einer bestimmten Zeit zukommt (das Ergrauen im Alter); [4] was der ganzen Spezies, und zwar immer als Möglichkeit zukommt (die Fähigkeit, lachen zu können). Hinzu kommt noch, dass diese Eigenschaft konvertibel ist.<sup>163</sup> Deshalb ist dieser vierte Modus der für die Logik wichtigste, da er das *Proprium* als artspezifisch und koextensional definiert. Im Manuskript des Beatus erfährt dieser Text stellenweise eine Umformung im Sinn eines christlichen Aristotelismus oder ist in hermetischem Sinne umgeformt: So wird jede Form als *dei similitudo* aufgefasst, wobei Gott ein *infinitus actus* ist.<sup>164</sup> Die Form (sie entspricht der Differenz) verwirkliche sich vermittels einer gewissen Tätigkeit, welcher das *Proprium* als *aptitudo, inclinatio vel potentia* ([25] 19,24-28) entspreche, wobei diese Fähigkeiten angeboren sind.

Aus dieser Darstellung kann man folgern, dass es neben der Materie die Form ist, welche im Rahmen ihrer *activitas* mittels charakteristischer Eigenschaften die Arten bildet und definiert (etwa mit denen des *risibile* oder des *perceptibile scientiae*). Dem entspricht auf logischer Ebene die Funktion des *Propriums* im Dienste der Differenz (analog zur Form). Diese Merkmale – als *proprietates* und *proprium* wort- und begriffsverwandt – der einzelnen Arten sind aber zum Teil schwer vom Begriff der „unabtrennbaren Akzidenzien“ abzusondern. Dies zeigt sich am Beispiel des Terminus *disciplinabile* (bildungsfähig), der als *proprietas* bezeichnet wird und hier im Kapitel *De proprio* abgehandelt, oben (und bei Porphyry) aber als *differentia* im Sinne eines *accidens inseparabile* bezeichnet wurde (ἐπιστήμης εἶναι δεκτικόν,

<sup>163</sup> ALPorph, S. 19f., Z. 18-6; Busse 12.13-12.24.

<sup>164</sup> So steht im Asklepios-Dialog: ... *animal homo duplex est; et eius una pars simplex, quae, ut Graeci aiunt, οὐσιώδης, quam vocamus divinae similitudinis formam* ..., Asclepius, 7, S. 304, Z. 2-6, in: Hermès, Bd. 2. Die hermetischen Schriften standen damals im Schwang und wurden 1505 durch Faber Stapulensis neu herausgegeben.

*disciplinae esse perceptibile*).<sup>165</sup> Bei Aristoteles wird dieser Begriff in der Topik ebenfalls unter dem Kapitel „Proprium“ abgehandelt und als γραμματικῆς εἶναι δεκτικόν bezeichnet.<sup>166</sup>

Ein weiterer Zusatz zum Originaltext Porphyrs besteht im Bezug zur Korrelativenlehre des Raimundus Lullus mit der triadischen Darlegung *homificare vel homificabile respectu hominis* ([25] 20,1-5). Damit wird im Manuskripttext dargelegt, dass es auch Philosophen gibt, die nur eine einzige, dafür aber charakteristische Aussage über ein Ding postulieren, welche sozusagen als Zusammenfassung von dessen typischen Merkmalen gelten kann. Der Terminus *homificare* beispielsweise enthält alle *proprietates* des Menschen und alle anderen Bezeichnungen, denn die Arten oder Subjekte sind Träger von einem „Bündel“ verschiedener, nur ihm zukommenden Eigenschaften, so wie dies etwa auch für den Hund gilt: *canificare vel canificabilis respectu canis*.

Am Schluss der Aufzeichnung wird gemäss Porphyry auf die verschiedene Gewichtung der einzelnen *proprietates* eingegangen: Der vierte *modus* sei der wichtigste, da er alle andern umfasse und auch die Potentialität zur Aktualisierung – einer dann im ersten *modus* vorhandenen Eigenschaft – in sich enthalte ([25] 20,5-7). Sowohl das *ridere* wie auch das *medicum esse* ist eine *aptitudo* (*quarto modo*) – nach Ockham ein „*posse*“. Mit der Verwirklichung zum *actus* lacht der Mensch tatsächlich oder wird zum wirklichen Arzt (*primo modo*). Ockham erklärt jedoch auf überzeugende Weise, dass diese beiden Eigenschaften qualitativ unterschiedlich bewertet werden müssen.<sup>167</sup>

Zum Abschluss werden hier noch die sechs logischen Transzendentalien erwähnt (*res, ens, aliquid; unum, bonum, verum*). Sie werden wohl deshalb im Zusammenhang mit diesem Kapitel erwähnt, weil sie wie das Proprium eine koextensionale Funktion haben; diese Termini waren für die mittelalterliche Philosophie von grosser Bedeutung. Die ersten drei dieser Transzendentalien sind absoluter, die drei letzteren konnotativer Art ([26] 20,14-18).

## 6.10 Die Akzidenzien ([27] 20,19 - [30] 21,27)

Dieses bei Porphyry kurz gefasste Kapitel umfasst vier Definitionen, von welcher die zweite ein *dubium* enthält, das im Mittelalter als *magnum dubium* diskutiert wurde und die Frage der Abtrennbarkeit oder Unabtrennbarkeit „unabtrennbarer“ Akzidenzien zum Thema hatte. Im

<sup>165</sup> *Inseparabilium autem [differentiarum] aliae quidem sunt per se ... nam rationale per se inest homini, et mortale et disciplinae esse perceptibile*, ALPorph, S. 15. Z. 21-24; Busse 9.11-9.14.

<sup>166</sup> Arist., Topik I, Kap. 5 102 a 2.

<sup>167</sup> *Verumtamen aliqualis differentia est inter ‚ridere‘ et ‚esse medicum‘; nam ‚ridere‘ potest competere cuilibet homini statim, sed ‚esse medicum‘ non potest competere homini nisi per magnum exercitium et laborem, naturaliter dicendo*, Ockham, Expositio, cap. 4 (De Proprio), S. 83, Z. 98-102.

Text, den Beatus aufgezeichnet hat, wird dieses Kapitel in terministischer Verfahrensweise erläutert; dabei wird die „nominalistische“ der „realistischen“ Ansicht gegenüber gestellt. Auf diese Meinungsverschiedenheiten, insbesondere auf den metaphysischen Standpunkt der Realisten, wird aber nicht weiter eingegangen: *nam hoc est alterius discipline* ([27] 20,24).

Die Akzidenzien werden in der *reportatio* des Beatus – wie in der *Isagoge* – auf möglichst verständliche Art erklärt, wobei sie in physische (*albedo, nigredo*) und rationale, logische (auch *phantastica* genannte) eingeteilt werden. Die *accidentia logicalia* ihrerseits sind wiederum in *accidentia logicalia propria*, welche als Propria mit der Spezies konvertierbar sind, anderseits in *accidentia logicalia impropria*, welche dies nicht tun, unterteilt. Erstere sind extrinsisch konnotierende Begriffe, welche die ihren Subjekten wirklich inhärenten Formen konnotieren (wie *calidum, nigrum*), letztere sind keine eigentümlichen Akzidenzien. Sie haben die oben erwähnte Eigenschaft der Inhärenz nicht, sondern denotieren nur die zufällige Eigenschaft des *habitus*, wie etwa *sedere*. Zu diesen beiden Arten von Akzidenzien werden in dem von Beatus notierten Text noch folgende Erklärungen angefügt ([28] 21,5-13 *Tanta est vis intellectus*):

Zu den physischen Akzidenzien: Die Lösung des oben angesprochenen *dubium*, nämlich die „Abtrennbarkeit unabtrennbarer Akzidenzien“ mittels des Geistes – nicht aber der Wirklichkeit nach – wird an Hand der Milch und ihrer physischen Attribute zu erläutern versucht. Akzidenzien, die nichts zur Substanz des Dinges beitragen, zerstören diese auch bei ihrer Aufhebung im Geiste nicht. Auch kann das Getrennte im Geiste wiederum zusammengefügt und der frühere Zustand wieder hergestellt werden ([28] 21,5-10). Die erwähnte Möglichkeit gilt aber nicht für das Proprium, da dieses wesenhafte Eigenschaften besitzt: Ein Mensch, der des Lachens unfähig wäre, ist unvorstellbar und mit der Spezies nicht vereinbar ([28] 21,10-13).

Was die logischen Akzidenzien betrifft ([30] 21,16-27), so gibt es einerseits diejenigen, die im eigentlichen Sinn Akzidenzien genannt werden. Darunter sind etwa die Weisse oder die Schwärze zu verstehen, die auf extrinsische Art und Weise einem Ding anhaften, wie die weisse Farbe einer Mauer. Zu ihr gehören aber nicht die unabtrennbaren Akzidenzien, so die Weisse des Schwanes, da sie nicht physisch, sondern nur im Geiste abtrennbar sind. Die anderen logischen Akzidenzien sind als „nicht eigentlich“ (*improprie*) zu bezeichnen, so etwa sitzen, stehen, leben, sterben. Hieraus ergibt sich wiederum ein *dubium*, denn diese Akzidenzien können nicht alle der ersten Definition Porphyrs gerecht werden, welche lautet: *Accidens vero est, quod adest et abest praeter subiecti corruptionem*, denn „sterben“ erfüllt

die Bedingung des *esse praeter corruptionem* nicht.<sup>168</sup> Deshalb müssen zwei Arten von Akzidenzien unterschieden werden, die jedoch alle unter dem Namen „Akzidenzien“ figurieren: die ersteren, welche – wie das „sitzen“ – dieser Definition gerecht werden, die letzteren – wie das „sterben“ oder „verbrannt werden“ –, nicht.

### 6.11 Über die Gemeinsamkeiten ([31] 21,28-[38] 24,9)

Dieses letzte Kapitel (VI) in Porphyrs *Isagoge* (*De his communibus quae assunt generi et speciei et differentiae et proprio et accidenti*) untersucht in weiteren Unterkapiteln sowohl die Gemeinsamkeiten wie auch die Verschiedenheiten der fünf Prädikabilien.<sup>169</sup> Der Text, den Beatus aufgezeichnet hat, ist nicht so weitreichend gegliedert wie der des Porphyrius, sondern liefert in wenigen Unterkapiteln wichtige Aspekte an Hand von Beispielen und Erklärungen zu diesem Thema.

Der erste Abschnitt, welcher sich mit der kontroversen Frage der Körperlichkeit, beziehungsweise Unkörperlichkeit der unsterblichen Götter und Engel befasst – die ebenso wie die sterblichen Menschen auch *rationales* sind – ist wohl dem Kapitel Porphyrs *De communibus generis et differentiae* zuzuordnen.<sup>170</sup> Als Götter – so der Text – sind die „Intelligenzen“ (*intelligentiae*) bei Porphyr körperliche Wesen, was die Gestalten der Mythologie auch veranschaulichen. Dementsprechend sind sie gemäss der *arbor porphyriana* rationale, beseelte körperliche Substanzen ([31] 22,1-4), die sich vom Menschen nur durch Unsterblichkeit auszeichnen. Als Engel sind diese Wesen entsprechend christlichem Verständnis jedoch unkörperlicher Art. Porphyr habe, gemäss dem Manuskript, aber nicht Engel, sondern heidnische Gottheiten gemeint. Demgegenüber ist es jedoch durchaus möglich, dass in Porphyrs *Isagoge* ursprünglich „Engel“ geschrieben stand (wie J. Barnes vermutet, s. Anm. 128 Gemäss Barnes), was nicht erstaunlich wäre, da er ja eine „Engellehre“ verfasst hatte. Wenn es sich aber um Gottheiten gehandelt hat, so sind darunter nicht mythologische Gestalten, wie Satyrn und Nymphen zu verstehen, sondern Gestirns-Gottheiten; so jedenfalls interpretiert es bereits Boethius (s. Anm. 129 Boethius gibt).

Der von Beatus aufgezeichnete Text liefert allerdings eine andere Erklärung, welche für die Fabristen charakteristisch ist: Es muss sich, falls Porphyr tatsächlich „Engel“ meint, um Wesen metaphysischer Art, und zwar gemäss den Vorstellungen des Raimundus Lullus handeln ([31] 22,7-16). Der Text geht auf keine weiteren Erklärungen ein; dargestellt werden

<sup>168</sup> ALPorph, S. 20, Z. 7f.; Busse 12.25.

<sup>169</sup> ALPorph, S. 21, Z. 1f.; Busse 13.9.

<sup>170</sup> ALPorph, S. 21, Z. 19-S. 22, Z.3; Busse 14-14.2.



soll hier vermutlich das Aszendieren im Rahmen des *gradus rerum* materiell behafteter Wesen zu unkörperlichen, rein geistigen. Es geht dabei um folgende Begriffe dieses *gradus rerum*, wobei die ersteren Stufen die nachfolgenden jeweils enthalten: 1. *esse* (sein), 2. *vivere* (leben), 3. *sentire* (empfinden), 4. *phantasiari* (sich vorstellen), 5. *rationari* (mit Verstand überlegen, folgern, schliessen), 6. *intelligere* (erkennen), 7. *mentificare* (in Erinnerung behalten?).<sup>171</sup> Diese Reihe ist wohl am ehesten dem Werk *Arbor scientiae* Lulls entnommen und zwar dem Kapitel *De arbore humanali*.<sup>172</sup> Aufgrund dieser Erwähnung Lull's könnte unter Umständen Bovellus als Autor in Betracht gezogen werden.<sup>173</sup>

Auch das wichtige Thema des „Teiles und des Ganzen“ wird in diesem Kapitel angesprochen, wobei der Text erwähnt, dass die Realisten Porphyry vorwerfen, er ziehe die aristotelische Vorstellung von „Materie“ und „Form“ der platonischen des „Ganzen“ und der „Teile“ vor, da er die Differenzen eher als „Formen“ denn als „Teile“ bezeichne. Wenn nämlich bei aufgehobenen Differenzen das Genus bestehen bleibe – wie dies bei Porphyry steht<sup>174</sup> –, so sei dies eben so zu interpretieren, dass das Ganze trotz aufgehobener Teile weiterhin bestehe, eine Analogie, so muss wohl gefolgert werden, die eher für eine platonische Interpretation spricht.

Bei der Paraphrasierung der 5. Differenz von Porphyrys „Über die Verschiedenheit von Genus und Differenz“ wird im Text, den Beatus aufgezeichnet hat, jedoch eine davon verschiedene Interpretation geliefert: nicht vier Differenzen kennzeichnen den Menschen – wie Porphyry schreibt –, sondern nur eine einzige, nämlich die des *rationale*. Die drei anderen Begriffe, „sterblich“, „vernunftbegabt“ und „lernfähig sein“, würden auf nicht korrekte Weise zu den Differenzen gezählt (Anm. 135 Was die Differenz). Differenzen können kombinierbar sein, nicht aber Arten – wie Porphyry in die „Verschiedenheiten von Differenz und Spezies“ schreibt (ALPorph 28, Z. 3-9). So sind die oben erwähnten Differenzen kombinierbar und dem Menschen innewohnend; Arten, wie das die Zeugung von Maultier und Maulesel beweisen, nicht. Pferd und Esel zeugen als Individuen solche Tiere, die aber als solche keine Arten bilden ([35] 23,3-16).

Gegen Schluss der Schrift ([36] 23,17-[38] 24,9) wird noch auf das *magnum dubium* eingegangen: Sind unabtrennbare Akzidenzien abtrennbar oder nicht? Porphyry behandelt diese Frage kontrovers: Gemäss seiner Definition hat das Akzidens die Eigenschaft, dass es

<sup>171</sup> Für das Wort *mentificare* konnte in den eingesehenen Nachschlagewerken kein Beleg gefunden werden.

<sup>172</sup> Raimundi Lulli Opera Latina, Arbor scientiae, Bd. 1 (libri I-VII), S. 228f.

<sup>173</sup> Faye, Beatus lector, S. 122: in Bovelles 'Epitome' ... 1503, f. XLVIII v (BHS 1046a) steht: *Cognitivae autem potentiae quattuor sunt in nobis, scilicet sensus, ratio, intellectus et mens* ...; und: „Quant à Bovelles, son attachement à l'oeuvre de Denys, sa reprise de la doctrine lullienne des 'correlatifs' ..., ebendort, S. 138.

<sup>174</sup> ... *differentiae vero non auferunt genus* ..., ALPorph 23, Z. 6f.; Busse 15.1.

*adest aut abest praeter subiecti corruptionem*. Das unabtrennbare Akzidens könne aber im Geiste abgetrennt werden: *potest autem subintellegi et corvus albus et Aethiops amittens colorem praeter subiecti corruptionem* (ALPorph S. 20, Z. 7-12; Busse 12.25-13.3). Obwohl den Akzidenzien ein Mehr oder Weniger zugeschrieben wird: *accidentia vero magis et minus recipiunt* (ebendort, S. 29, Z. 14; Busse 20.5) und somit: *vel si inseparabile sit, non aequaliter; Aethiops enim alio Aethiope habebit colorem vel intentum amplius vel remissum secundum nigritudinem* (ebendort, S. 31, Z. 2-4; Busse 21.16-21.18), sind sie *secundum rem* nicht abtrennbar: *ita nec praeter nigredinem subsistit Aethiops; et quemadmodum semper et omni adest proprium, sic et inseparabile accidens* (ebendort, Z. 10-12; Busse 22.1f.). Buridan erklärt sich gegen eine Abtrennbarkeit unabtrennbarer Akzidenzien – denn sie wären nicht mehr vom Proprium unterscheidbar.<sup>175</sup>

Als letzte Erörterungen in diesem Text schliessen sich die Kapitel über die „Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten von Spezies und Proprium“ an (ALPorph S. 29, Z. 21-30, Z. 5; Busse 20.11-20.20). Es wird dort dargelegt, dass die Spezies ontologisch vor dem Proprium sei, denn, ohne dass der Mensch existiere, könne auch kein *risibile* sein. Dies impliziere aber, so steht im Manuskript – und hier entsteht ein neues *dubium* –, dass das Proprium von der Spezies abgetrennt werden könne und es demzufolge auch keine Konvertibilität zwischen beiden gebe, was gegen die Definition des Propriums sei. Das *dubium* wird gelöst, indem erklärt wird, dass die Konvertibilität gemäss der Wirklichkeit und der realen Existenz zu verstehen sei, die Vorzeitigkeit der Art in bezug auf das Proprium hingegen gemäss der Vorstellung des Intellektes.

## 7. Schlussfolgerung

Die in Form eines Diktates erfolgten Aufzeichnungen über die *Isagoge* des Porphyrius durch Beatus Rhenanus anlässlich seines Studienaufenthaltes in Paris, sind im Rahmen einer allgemeinen Einleitung in die verschiedenen Sachgebiete aristotelischer Philosophie zu sehen. Der Text ist zu Beginn nicht einheitlich strukturiert. Es gibt da Einschübe, wie Briefkopien und Aufzeichnungen, welche Aussagen aus der Kategorienschrift oder der „Lehre vom Satz“ wiedergeben; ein weiterer, der in „didaskalischer“ Weise grundsätzliche Erörterungen über Logik und Wissenschaft (*utrum logica sit scientia*) vermittelt. Sie stehen in scholastischer Tradition, was zeigt, dass im universitären Lehrbetrieb dieser Zeit die Form der *quaestio* noch gepflegt wurde. Den berühmten drei Fragen des Porphyrius wird der gebührende Stellenwert

<sup>175</sup> Hinweis gemäss de Libera, Porphyre, S.69, Anm. 143.

zugemessen, aber sie bilden sozusagen die Grundlage, über die von Porphyry gestellten Fragen hinauszugehen und sie Problemstellungen mittelalterlicher Philosophie – in Form eines vorausgehenden *prétexte* – zu unterwerfen. Anders als bei Porphyry werden die Universalien unter dem Gesichtspunkt von Substanz und Akzidens, als *universalia vocalia, scripta* und *mentalialia*, als *universalia ante rem, in re* und *post rem* und in terministischer Hinsicht als Prädikabilien im Sinne von *,dici de’* und *,esse in’* betrachtet.

Obwohl das bei Porphyry ausgiebig behandelte Thema des ersten Terminus, des Begriffes der „Gattung“, höchstens tangiert wird, werden hingegen die folgenden Kapitel der *Isagoge* in den wesentlichen Punkten besprochen. Dabei werden öfter platonisierende und aristotelische beziehungsweise „realistische“ und „nominalistische“ Interpretationen einander gegenübergestellt, so dass bei dieser Schrift nicht eigentlich von einer vermittelten Doktrin – welcher sich beispielsweise das Collège des Cardinals Lemoine verschrieben hätte – gesprochen werden kann, sondern eher von der Vermittlung einer Übersicht über die wichtigsten philosophischen Lehrmeinungen zuhanden eines sich am Beginn des Studiums befindlichen Studenten, von einem *,accessus ad auctores’* also. Obwohl die Albertisten in Paris Tradition hatten, ergab ein Vergleich mit dem Porphyrius-Kommentar des Albertus Magnus, dass dieser kaum als Vorlage für die Vorlesung, dessen Nachschrift das Manuskript darstellt, gedient hat. Man könnte jedoch berechtigterweise einwenden, die Verwendung der von Avicenna übernommenen ternären Struktur der Universalien-Einteilung als solche sei auf einen albertinischen Einfluss zurückzuführen. Hingegen haben hermetische Schriften und auch Raimundus Lullus ihre Spuren in der Abhandlung hinterlassen, was eine Autorschaft von Charles de Bovelles nicht unwahrscheinlich macht.

Wer jedoch der Vortragende dieses Diktates gewesen war, kann nicht endgültig festgelegt werden. Das Ziel dieser Arbeit, die Handschrift des Beatus (1503/4) mit den Paraphrasen und *Notae* zu der *Isagoge* Faber Stapulensis’ (1503) zu vergleichen, hat ergeben, dass diese auch nicht – wie zuerst erwartet – als Vorlage diente.

Auch dieser Lehrgang zur *Isagoge* zeigt, welche grosse Bedeutung der Einführungsschrift des Porphyrius seit jeher zugemessen wurde. Sie war Ausgangspunkt belangreicher Fragstellungen über die Wirklichkeit oder nur Vorstellbarkeit universaler Termini, über Einheit und Vielheit, über den Teil und das Ganze, über Allgemeines und Partikuläres und als wichtigem Gesichtspunkt, die Frage nach der Stellung übernatürlicher Wesen im Koordinatensystem menschlichen Vorstellungsvermögens.

*II.*  
*Text und Übersetzung*  
*mit*  
*Anmerkungen zum Text*

[f. 7<sup>r</sup>] [0] ARISTOTELES et Parmenides primi sunt philosophorum, qui perfectam dyalectices consecuti sunt intelligentiam. Aristoteles enim illo nomine vocatus est propter virtutum constantiam et multitudinem : nam dicitur Aristoteles ab Aris, quod est virtus et sto, stas, quasi ‚constans in virtutibus’, quarum ipse Aristoteles precipuus erat cultor. Itidem vocatus  
 5 est Aristoteles philosophus, quod quidem nomen licet pluribus conveniat, ipsi tamen soli per Antonomasiam convenit : qui omnium maximus fuit philosophie amator. Natus est enim Aristoteles de grecorum gente a quibus sapientia orta dicitur. Natus quidem de quadam civitate, que Stragyria aut Strages appellata est. Huius pater fuit Nicomachus, qui Aristotelem filium suum in multis instruxit : quo tandem Aristoteles Alexandri Magni  
 10 preceptor factus est, qui paucis temporibus, ut eius narrat hystoria, per sui preceptoris sapientiam totum mundum sibi subiecit. Nullorum enim philosophorum nisi Aristotelis in unoquoque scibili volumina sunt apud nos relictæ : ut Pythagoræ, Empedoclis, Anaxagoræ, Leucippi, Socratis, Democriti, Hippia, Platonis et Heracliti : nichil enim ab antiquis philosophis compositum dictis Aristotelis comparari potest ; in quibus tam ornatus  
 15 processus atque firmus est, ut nullo pacto dissolvi possit. Tanta enim erat ipsius Aristotelis sapientia, quod prioribus temporibus nullus sibi similis extiterat. Unde dici solet, quod tria maxima fuerunt ingenia, scilicet in Aristotele, Salomone et Alberto, qui omnium aliorum philosophorum cognitionem excedebant. Inter illos tamen laudatur Aristoteles, quod a vitæ principio usque ad finem philosophiæ operam dedit et quod omnium disciplinarum  
 20 principia et fines amplissime conscripsit. Fuit namque in dyalecticis rationalis subtilissimus, in physicis mundanus philosophus, in ethicis totus prudens et activus, in politicis iurisconsultus, in metaphysicis sacerdos atque theologus.

[1] QUANDO QUERITUR utrum universalia substantiæ sint an accidentia, dicendum est, quod si questio de universalibus metaphysicis intelligatur, de quibus loquitur Porphyrius, non est  
 25 ad logicum pertinens neque per logicum terminanda. Si vero de universalibus logicis intelligatur, tunc aliqua universalia substantie sunt et aliqua accidentia, sicut sequentes conclusiones ostendunt :

Pro decisione igitur est advertendum, quod triplex est universale : vocale scilicet, mentale et scriptum. Universale vocale est vox nata esse in multis, ut vox ‚homo’; universale  
 30 scriptum est scriptura nata esse in multis, ut scriptura ‚homo’; universale mentale est

[0] Aristoteles und Parmenides sind die ersten Philosophen, welche ein vollständiges Verständnis der Dialektik erlangt haben. Aristoteles erhielt nämlich diesen Namen wegen der Beständigkeit und Vielfalt seiner Fähigkeiten [Tüchtigkeit]. „Aristoteles“ heisst nach „Aris“, was Tüchtigkeit bedeutet und „ich stehe“, „du stehst“, gleichsam „der in der Tüchtigkeit Beständige“, wie denn Aristoteles diese in hervorragendem Masse pflegte. Ebenso wurde Aristoteles „der Philosoph“ genannt. Mag diese Bezeichnung auch vielen anderen zukommen, so gebührt sie ihm allein, dem vor allen andern bedeutendsten Liebhaber der Philosophie, nach Art der Antonomasie. Aristoteles stammt nämlich aus dem Volk der Griechen, auf welche – wie man sagt – der Ursprung der Weisheit zurückzuführen ist. Geboren wurde er nämlich in einem Ort namens Stragyria, auch Strages genannt. Sein Vater war Nikomachus, und er unterwies seinen Sohn Aristoteles in vielen Bereichen, so dass dieser schliesslich zum Lehrer Alexanders des Grossen berufen wurde. Dieser unterwarf sich – so überliefert es dessen Geschichte – dank der Weisheit seines Lehrers in kurzer Zeit die ganze Welt. Ausser von Aristoteles sind uns von keinem anderen Philosophen - etwa von Pythagoras, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Sokrates, Demokrit, Hippias, Platon oder Heraklit - Bücher über jedes Wissensgebiet überliefert. Kein Werk der alten Philosophen kann nämlich mit den Ausführungen des Aristoteles verglichen werden. Denn in diesen ist der Gedankengang so kunstvoll ausgeführt und gefestigt, dass er in keiner Weise widerlegt werden kann. So gross war nämlich die Weisheit des Aristoteles, dass in der ihm vorangegangenen Zeit ihm niemand ebenbürtig war. Daher pflegt man zu sagen, die drei grössten Geister seien Aristoteles, Salomon und Albertus gewesen, welche alle anderen Philosophen mit ihrem Wissen überragten. Unter ihnen aber wird Aristoteles [besonders] gelobt, weil er sich vom Anfang bis zum Ende seines Lebens der Philosophie widmete und er sowohl die Grundlagen als auch das Gebiet [den Zweck] einer jeden Disziplin in umfassendster Weise beschrieben hat. Die Dialektik betrieb er nämlich mit scharfsinnigstem Verstand, die Physik als naturforschender Philosoph, die Ethik gänzlich mit umsichtiger Erfahrung und praktischer Ausrichtung, die Politik als Rechtsgelehrter und in der Metaphysik erwies er sich sowohl als Priester als auch als Gottesgelehrter. [f. 7<sup>r</sup>]

[1] [A] Wenn sich die Frage stellt, ob die Universalien Substanzen oder Akzidensien seien, so ist zu sagen, dass, sofern die metaphysischen Universalien gemeint sind, von denen Porphyry spricht, diese [Frage] nicht in den Bereich des Logikers gehört und auch nicht von ihm zu bestimmen ist.<sup>1</sup> Sind jedoch die logischen Universalien gemeint, dann sind einige Universalien Substanzen, andere wiederum Akzidensien, wie es die folgenden Thesen<sup>2</sup> aufzeigen:

Bei der Entscheidung ist also zu beachten, dass das Universale dreifacher Art ist: vokal, mental und geschrieben. Das vokale Universale ist das Wort, das von seiner Natur her in Vielem vorkommt, wie etwa das Wort „Mensch“; das geschriebene Universale ist das Geschriebene, das von seiner Natur her in Vielem vorkommt, wie das geschriebene Wort „Mensch“, und das mentale Universale ist



der in Vielem vorkommende mentale Terminus<sup>3</sup>; so wie ein Konzept oder die Qualität, welche die natürliche Ähnlichkeit bei allen Menschen bedeutet.

Zweitens ist zu beachten, dass mit dem Begriff „Substanz“ manchmal eine physische Substanz gemeint ist; in diesem Fall bedeutet die Substanz ein Ding, das für sich existiert. | Manchmal wird die Substanz aber als Substanz im logischen Sinn aufgefasst, welche dann als [f. 7<sup>v</sup>] ein aussagbares Substrat bezeichnet wird, was eine Bezeichnung [Signifizierung] für jene Sache bedeutet, die von sich aus [eigenständig] existiert. Ebenso wird der Terminus „Akzidens“ bisweilen im ersten [Modus] verstanden, was bedeutet, dass dies ein Akzidens ist, welches in etwas anderem existiert, so wie die Form in akzidenteller Art im Subjekt. Manchmal jedoch wird das Akzidens im zweiten, d. h. im logischen Modus verwendet und es gilt dann als aussagbares Akzidens von einem Akzidens im ersten Modus: Somit bedeutet das Akzidens im zweiten Modus dasselbe wie das logische Akzidens.

Diese Bestimmungen vorausgesetzt, werden nun einige Thesen zu dieser vorausgehenden Fragestellung aufgestellt:

Erste These: Kein vokales Universale ist eine Substanz im ersten Modus; das geht daraus hervor, dass kein vokales Universale ein für sich seiendes Ding ist, sondern sich in einem anderen befindet: folglich ist kein vokales Universale eine Substanz im ersten Modus.

Zweite These: Einige vokale Universalien bedeuten eine Substanz im zweiten Modus, andere wiederum nicht. Ein Beispiel zum ersten: das Wort „Mensch“; zum zweiten: das Wort „weiss“.

Dritte These: Jedes vokale Universale ist ein Akzidens im ersten Modus, was daraus hervorgeht, dass ein jedes vokale Universale ein Wort ist und jedes Wort in einem anderen ist, wie in der Luft, gleichsam wie in einem Subjekt. Daraus folgt, dass jedes vokale Universale ein Akzidens im ersten Modus ist.

Vierte These: Einige vokale Universalien sind Akzidensien im zweiten Modus, andere wiederum nicht. Ein Beispiel zum ersten: das Wort „weiss“; eines zum zweiten: das Wort „Mensch“.

Fünfte These: Jedes geschriebene Universale ist eine Substanz im ersten Modus. Dies geht daraus hervor, dass jedes geschriebene Universale ein für sich existierendes Ding ist, deshalb:

Sechste These: Einige geschriebene Universalien sind Substanzen im zweiten Modus, wie das geschriebene Wort „Mensch“, andere wiederum Akzidenzien im zweiten Modus, wie beispielsweise das geschriebene Wort „die Weisse“. In Analogie und auf dieselbe Art und Weise können die Thesen für das mentale Universale gezogen werden.

[B] Zweitens wird [im Prooemium Porphyrs] gefragt, ob die Universalien sich ausserhalb des Intellektes oder in den „alleinigen, blossen oder reinen“ Intellekten befänden.<sup>4</sup>



Pro cuius questionis decisione terminorum cognitio presupponenda est. Unde subsistere est substantiam esse, hoc est etiam [eam?] rem per se existentem, ut partem rei per se existentis.

Intellectus soli sunt intellectus angelici, qui quidem soli dicuntur, quia nulli materiae sunt immersi.

Intellectus nudi sunt intellectus humani. Intellectus enim humanus ex eo nudus dicitur, quia in principio suæ creationis est tamquam tabula rasa in qua nichil depictum est, depingibilis tamen virtutibus et scientiis.

Intellectus puri sunt intellectus divini ; videtur tamen Porphyrius per intellectum solum, purum et nudum eundem intellectum intelligere.

His suppositis ponuntur

Tres conclusiones :

[f. 8<sup>r</sup>] Prima : Universalia vocalia non subsistunt extra omnem intellectum nec sunt in solis nudis purisve intellectibus posita. Primum patet, quia universalia vocalia non sunt substantiae, |  
15 ergo per locum ab interpretatione non subsistunt. Quare per locum a toto in modo non subsistunt extra omnem intellectum. Secunda pars patet, quia universalia vocalia sunt in aere ut in subiecto, ergo non sunt in solis nudis purisve intellectibus posita.

Secunda conclusio : Universalia scripta subsistunt extra omnem intellectum et non sunt in solis nudis purisve intellectibus posita. Patet, quia universalia scripta sunt substantiæ, neque in angelicis intellectibus neque humanis neque divinis posita. Igitur:

20 Tertia conclusio : Universalia mentalia non subsistunt extra omne intellectum, sed sunt in solis nudisve intellectibus posita, non autem puris. Primum patet, quia universalia mentalia non sunt substantiæ, ergo non subsistunt. Ultra non subsistunt, ergo non subsistunt extra omnem intellectum. Tenet consequentia per locum a toto in modo. Secundum patet, quia  
25 universalia mentalia sunt in intellectibus angelicis, similiter et in humanis, non autem in divinis, ergo sunt in solis nudisque intellectibus, non autem in puro.

Quando autem tertio queritur, an

universalia corporea sint an incorporea

Pro decisione supponitur, quod corporale in proposito pro substantia corporea accipitur, incorporeale vero pro substantia incorporea. Interdum vero corporale a nonnullis capitur pro  
30 longo, lato et profundo, incorporeale vero pro eo, quod neque latum neque longum neque profundum est.

Eine Voraussetzung zur Klärung dieser Frage ist die Kenntnis von [folgenden] Termini: „Bestehen“<sup>5</sup> bedeutet Substanz sein, und dies wiederum bezeichnet auch ein für sich selbst seiendes Ding, wie etwa einen Teil eines für sich existierenden Dinges. „Alleinige“ Intellekte bedeuten engelhaft, welche deshalb „alleinig“ genannt werden, weil sie von keiner Materie behaftet sind. „Blosse“ Intellekte sind die menschlichen. Denn der menschliche Intellekt wird deshalb „bloss“ genannt, weil er zu Beginn seiner Erschaffung, ähnlich einer unbeschriebenen, mit Tugenden und Erkenntnissen des Wissens jedoch beschreibbaren Tafel ist. Die „reinen“ Intellekte sind die göttlichen; Porphyrius scheint jedoch unter dem „alleinigen“, dem „blossen“ und dem „reinen“ denselben Intellekt zu verstehen.

Unter diesen Voraussetzungen werden drei Thesen aufgestellt:

Erste These: Die vokalen Universalien bestehen nicht ausserhalb eines jeden Intellektes, sie sind auch nicht in den „alleinigen“, „blossen“ und „reinen“ Intellekten gelegen. Der erste Teil der These ist wahr, weil die vokalen Universalien keine Substanzen sind, | somit haben sie [f. 8<sup>r</sup>] gemäss dem „Topos von der Deutung des Namens“ keinen Bestand; daher bestehen sie gemäss dem „Topos vom Ganzen im Modus“<sup>6</sup> auch ausserhalb jeden Verstandes nicht. Der zweite Teil der These ist wahr, weil die vokalen Universalien in der Luft, wie in einem Subjekt, gelegen sind. Folglich sind sie nicht in „alleinigen, blossen und reinen“ Intellekten vorhanden.

Zweite These: Die geschriebenen Universalien bestehen ausserhalb eines jeden Verstandes und sind nicht in den „alleinigen, blossen und reinen“ Intellekten vorhanden. Die Aussage ist wahr, da die geschriebenen Universalien Substanzen sind; sie sind weder in den engelhaften, noch in den menschlichen noch in den göttlichen Intellekten vorhanden. So ergibt sich die

Dritte These: Die mentalen Universalien bestehen nicht ausserhalb eines jeden Intellektes, sie sind in den „alleinigen“ und den „blossen“ Intellekten vorhanden, nicht jedoch in den „reinen“. Der erste Teil der These ist wahr, weil die mentalen Universalien keine Substanzen sind; somit bestehen sie nicht. Darüber hinaus: sie bestehen nicht, deshalb bestehen sie nicht ausserhalb eines jeden Intellektes. Die Konsequenz ist wahr gemäss dem „Topos vom Ganzen im Modus“. Der zweite Teil der These ist wahr, weil die mentalen Universalien sich sowohl in den engelhaften als auch in den menschlichen Intellekten befinden, hingegen nicht in den göttlichen: folglich sind die [mentalen Universalien] in den „alleinigen“ und „blossen“ Intellekten, hingegen nicht im „reinen“.

[C] Die dritte Frage [in Porphyrius' Prooemium] handelt nun davon, ob die Universalien körperlicher oder unkörperlicher Art seien.

Zur Klärung wird angenommen, dass „körperlich“ im Satz als körperliche Substanz verstanden wird und [entsprechend] „unkörperlich“ als unkörperliche Substanz. Das Körperliche wird von einigen als ein durch Länge, Breite und Höhe bestimmter Gegenstand betrachtet, das Unkörperliche hingegen als ein Ding ohne eine solche Länge, Breite und Höhe.

Hiis suppositis tres ponuntur

responsivæ conclusiones :

Prima conclusio : Universalia vocalia neque corporea sunt neque incorporea. Patet, quia non sunt substantiæ corporeæ, ergo non sunt substantiæ corporeæ aut incorporeæ.

- 5 Secunda conclusio : Universalia scripta corporalia sunt et non incorporalia. Patet, quia [non sunt] universalia scripta sunt substantiæ corporeæ inanimatæ, et non sunt substantiæ incorporeæ, ergo sunt corporalia et non incorporalia.

Tertia conclusio : Universalia mentalia neque corporalia sunt neque incorporalia. Patet, quia non sunt substantiæ, sed accidentia. Igitur neque sunt substantie corporeæ neque

- 10 incorporeæ : quare ab interpretatione patet propositum.

Quando quarto queritur

utrum universalia sint

sensibilia an in sensibilibus

singularibus posita,

- 15 supponitur, quod per sensibilia singularia in proposito intelliguntur substantiæ singulares sensu perceptibiles, ut celi elementa, animalia, vegetabilia, mineralia, mixta imperfecta et substantiarum partes. Prima conclusio : Universalia vocalia non sunt extra sensibilia, sed in sensibilibus singularibus posita. Patet, quia sunt in aere, ergo in elemento et per  
[f. 8<sup>v</sup>] consequens in singulari sensibili |

- 20 Secunda conclusio : Universalia scripta sensibilia<sup>3</sup> sunt, nam sunt mineralia, ergo non sunt in sensibilibus singularibus posita.

Tertia : Universalia mentalia sunt extra sensibilia, et non in sensibilibus singularibus posita. Patet, quia universalia mentalia sunt in intellectu humano vel angelico, quæ<sup>4</sup> non est sensibile singulare, ergo sunt extra sensibilia singularia.

<sup>3</sup> sensibilia] *über gestrichenem singularia geschrieben.*

<sup>4</sup> quæ] *sic.*

Nach diesen Vorgaben werden als Antwort drei Thesen vorgelegt:

Erste These: Die vokalen Universalien sind weder körperlicher, noch unkörperlicher Art. Dies ist wahr, da sie keine körperlichen Substanzen sind, folglich sind sie weder körperliche noch unkörperliche Substanzen.

Zweite These: Die schriftlichen Universalien sind körperlicher und nicht unkörperlicher Art. Dies geht daraus hervor, dass die schriftlichen Universalien unbeseelte körperliche Substanzen sind. Auch sind sie keine unkörperlichen Substanzen, folglich sind sie körperlicher und nicht unkörperlicher Art.

Dritte These: Die mentalen Universalien sind weder körperlicher, noch unkörperlicher Art. Dies ist wahr, da sie keine Substanzen, sondern Akzidenzien sind. Also sind sie weder körperliche noch unkörperliche Substanzen, deshalb erhellt der Satz durch den „Topos von der Deutung des Namens“.

[D] Wenn viertens gefragt wird, ob die Universalien sinnlich erfassbar seien oder ob sie in sinnlich erfassbaren Einzeldingen gelegen seien, so wird angenommen, dass im Satz unter sinnlich erfassbaren Einzeldingen einzelne Substanzen verstanden werden, die mit den Sinnen erfassbar sind, so etwa die Elemente des Himmels, Lebewesen, Pflanzen und Mineralien.<sup>7</sup> Es sind Dinge vermischter, unvollkommener Art und Teile von Substanzen.

Erste These: Vokale Universalien sind nicht ausserhalb der sinnlich erfassbaren Dinge, sondern sind in den einzelnen sinnlich erfassbaren Dingen enthalten. Dies ist ersichtlich, da sie sich in der Luft befinden, in einem Element also, und demzufolge in einem sinnlich erfassbaren Einzelding. |

Zweite These: Geschriebene Universalien sind sinnlicher Art, denn sie sind Mineralien. Deshalb sind sie nicht in sinnlich erfassbaren Einzeldingen gelegen.

[f. 8<sup>v</sup>]

Dritte These: Die mentalen Universalien sind ausserhalb der sinnlich erfassbaren Dinge und nicht in den sinnlich erfassbaren Einzeldingen gelegen. Dies ist ersichtlich, da sich die mentalen Universalien im menschlichen oder im engelhaften Intellekt vorfinden, welcher [?] kein sinnlich erfassbares Einzelding ist: deshalb sind sie ausserhalb der sinnlich erfassbaren Einzeldinge.

[2] PREDICATIONUM QUEDAM DISPARATA EST QUÆDAM NON DISPARATA<sup>5</sup>

Predicatio disparata est, in qua disparatum de disparato predicatur, ut ‚homo est asinus’ ; disparata enim sunt termini, qui universaliter de se invicem negantur sive<sup>6</sup> de se invicem verificari non possunt, ut ‚homo’, ‚lapis’, ‚lignum’. Et intelligitur illa diffinitio de copula presentis temporis, nam mediante copula alterius contingit disparata de se invicem verificari, ut ‚album’, ‚nigrum’, ‚calidum’, ‚frigidum’. Verum est tamen, quod illi termini proprie disparati non sunt, sed contrarii. Nam vere disparata respectu cuiuscumque copulæ de se invicem vere negantur.

10	Predicatio disparata Predicatio reiecta Disparatum repugnans extraneum	} idem	Predicatio non disparata est, in qua non predicatur disparatum de disparato, ut ‚ho- mo est animal’. Predicatio non disparata dividitur in synonymam et non synonymam
----	---	--------	--

PREDICATIO SYNONIMA est, in qua idem de se ipso ut synonymum de synonymo predicatur, ut ‚homo est homo’, ‚Tullius est Marcus’, et de tali non est ad propositum, sicut neque de predicatione disparata.

PREDICATIO NON SYNONIMA est predicatio non disparata<sup>7</sup>, in qua neque idem de se ipso neque sinonimum de sinonimo predicatur, ut ‚homo est substantia’.

SYNONIMA in proposito sunt, que diversis nominibus, eodem tamen conceptu, idem penitus significant, ut ‚lapis’, ‚saxum’. Predicatio non synonyma dividitur in predicationem diversam et non diversam, essentialem et accidentalem, quarum diffinitiones ex tex<t>u introductionum notæ sunt. |

<sup>5</sup> *Marginalie* : Disparata.

<sup>6</sup> de se invicem negantur sive] *eingefügt*.

<sup>7</sup>disparata] über *gestrichenem* synonyma *geschrieben*.

[2] Es gibt Aussagen, die disparat<sup>8</sup> sind und solche, die es nicht sind. Eine disparate Aussage besteht darin, dass etwas Disparates von etwas Disparatem ausgesagt wird, so etwa: „Der Mensch ist ein Esel“. Disparate Begriffe sind nämlich solche, die sich generell gegenseitig verneinen oder sich nicht gegenseitig voneinander aussagen lassen, wie etwa „Mensch“, „Stein“, „Holz“. Diese Definition wird mit Hilfe der Kopula in der Präsensform erhellt. Vermittels einer Kopula einer anderen Zeitform gelingt es jedoch, dass Disparates gegenseitig voneinander ausgesagt werden kann, wie beispielsweise „weiss“, „schwarz“, „heiss“, „kalt“. Allerdings gilt, dass diese Termini nicht eigentlich disparat, sondern im Grunde genommen konträr sind. Die wirklich disparaten [Termini] verneinen sich nämlich – mit jedweder Kopula – gegenseitig wirklich.

Disparate Aussage  
Abgewiesene Aussage  
Disparates, von aussen  
Kommendes abweisend

} ist dasselbe

Eine Aussage ist dann nicht disparat, wenn in ihr nichts Disparates von etwas anderem Disparatem ausgesagt wird, wie etwa: „der Mensch ist ein Lebewesen“. Die nicht disparate Aussage wird in eine synonyme und eine nicht synonyme unterteilt

DIE SYNONYME AUSSAGE sagt dasselbe von sich selbst als einem Synonym von einem anderen Synonym [bedeutungsgleich] aus, etwa „Der Mensch ist Mensch“, „Tullius ist [derselbe wie] der Marcus [Cicero]“. Davon ist aber, wie auch von der disparaten Aussage, nicht die Rede.

DIE NICHT SYNONYME AUSSAGE ist eine nicht disparate Aussage, in welcher weder dasselbe von sich selbst, noch ein Synonym von einem anderen Synonym ausgesagt wird, wie etwa „der Mensch ist Substanz“.

Die synonymen Aussagen stehen hier zur Rede, die mit verschiedenen Wörtern, jedoch demselben Begriff, ganz dasselbe bezeichnen, wie „Stein“ und „Fels“. Die nicht synonyme Aussage wird in eine entgegengesetzte und in eine nicht entgegengesetzte unterteilt, in eine wesenhafte und in eine akzidentelle, deren Definitionen aus dem Text der Einführungen [Isagoge] hervorgehen.

[f. 9<sup>r</sup>] [3] CUM SIT NECESSARIUM CHRYSAORI :

„Prefatio“, „prohemium“, „prologus“ idem. Prohemium enim dicitur alicui operi praepositus sermo, que in ipso opere traduntur generaliter complectens :

Titulus libri predicabilium est iste : „Incipiunt Isagogæ Porphyrii in Cathedrias

5 Aristotelis“. „Cathedrias“, „predicamenta“ idem : Isagogæ isagogarum et isagoge isagoges grece, introductio latine. Unde introductio est manu ductio, inde quadam intelligentia animos preparans ad accipienda illa, que in aliqua disciplina peculiariter consyderantur et declarantur. Multum igitur abutuntur sophistæ, qui predicabilium librum difficilem esse arbitrantur, cum predicabilium liber quedam sit introductio. Omnis enim introductio facilis  
10 est. „Nota“ dicitur vocabuli notificatio, que aut diffinitione aut descriptione, interpretatione, transsumptione, vel quomodocumque aliter fieri potest. „Nota“; „explicatio“; „notificatio“ idem. Omnis enim diffinitio est diffiniti notificativa et omnis descriptio descripti, interpretatio interpretati et transsumptio transsumpti.<sup>8</sup>

IN HOC PROHEMIO

15 [B. RHENANUS PETRO ÆGIDIO S.D.]<sup>9</sup> |

<sup>8</sup> Omnis – transsumpti] (12f.) *unterstrichen*.

<sup>9</sup> Horawitz / Hartfelder, *Briefwechsel*, Nr. 426.

[3] ,Da es, mein Chrysaorius, [für die Lehre von den aristotelischen Kategorien] notwendig ist [zu wissen] ...' „Vorwort“, „Prooemium“ und „Prolog“ bedeuten dasselbe. „Prooemium“ wird nämlich eine einem Werk vorausgehende Rede genannt, welche allgemein umfasst, was in diesem Werk behandelt wird. Der Titel des Buches über die Prädikabilien lautet: „Anfang der Isagoge [Einführung] des Porphyrius in die Kategorien des Aristoteles. „Kategorien“ und „Prädikamente“ bedeuten dasselbe. Griechisch „Isagogae, Isagogarum“ und „Isagogē, Isagogēs“ bedeuten im Lateinischen [bzw. hier: im Deutschen] „Einführung“. Die Einführung ist eine nach einem gewissen Plan angelegte Grundlage, welche den Geist durch Vermittlung eines gewissen Verständnisses vorbereitet zur Aufnahme dessen, was in einem Fachgebiet im besonderen betrachtet und dargelegt wird. Die Sophisten missbrauchen dieses Werk in erheblicher Weise, indem sie das Buch über die Prädikabilien als schwierig beurteilen, während doch das Buch über die Prädikabilien gewissermassen eine Einführung ist. Jede Einführung aber ist einfach. *Nota* wird eine Erläuterung einer Bezeichnung genannt, die entweder mittels einer Definition, Beschreibung, Interpretation, Transsumption<sup>9</sup> oder auf irgendeine andere Weise bewerkstelligt werden kann. *Nota* bedeutet dasselbe wie „Erklärung“ oder „Bekanntgabe“. Eine jede Definition nämlich macht das Definierte bekannt, jede Beschreibung das Beschriebene, jede Interpretation das Interpretierte und jede Transsumption das, wofür sie eintritt.

In diesem Prooemium ...<sup>10</sup>



[f. 36<sup>r</sup>] [4] CIRCA † †<sup>10</sup> logices<sup>11</sup> solent sophiste hanc questionem movere: Utrum logica sit scientia, et nituntur multis rationibus probare, quod non :

Primo sic : Modus sciendi non est scientia, sed logica est modus sciendi, ergo logica non est scientia. Maior patet, quia modus rei non est res. Minor patet per Aristotelem in  
5 Metaphysicis dicentem: „Absurdum est simul querere scientiam et modum sciendi”; et per modum sciendi, ut dicunt interpretes, logicam intelligit.

Secundo sic : De contingentibus nulla est scientia. Sed logica est de contingentibus, ergo logica non est scientia. Maior patet per Aristotelem in primo priorum ; minor patet, quia logica est de terminis, propositionibus et argumentationibus, que possunt non esse, ergo est  
10 de contingentibus.

Tertio sic : De singularibus non est scientia, sed logica est de singularibus, ergo logica non est scientia. Maior patet per Aristotelem primo primorum. Minor probatur, quia logica est de terminis, propositionibus et argumentationibus, que sunt res singulares.

Quarto sic : Nulla scientia dividitur in scientiam et non scientiam ; sed logica dividitur in  
15 scientiam et non scientiam : igitur logica non est scientia. Maior est nota et minor probatur, quia logica dividitur in demonstrationem dyalecticam et sophisticam. Sophistica autem non est scientia, ergo logica dividitur in scientiam et non scientiam.

Quinto : Nulla ars est scientia, sed logica est ars, ergo logica non est scientia. Maior est vera, quia ars et scientia sunt habitus distincti. Minor patet per Petrum Hyspanum, qui  
20 dicit: „Dyalectica est ars artium”.

Sexto : Omnis scientia est habitus, sed logica non est habitus, ergo logica non est scientia. Maior est nota, minor probatur, quia idem est habitus et unius habitus. Sed logica non est unius habitus, immo plures, ergo logica non est unus habitus.

Septimo : Si logica esset scientia, vel esset communis vel specialis, sed neutrum est  
25 dicendum, ergo logica non est scientia. Quod non sit communis, patet, quia non predicatur de pluribus. Quod non sit specialis, patet, quia est applicabilis omnibus disciplinis.

PRO SOLUTIONE ARGUMENTORUM HEC NOTANDA SUNT:

Logica perfecta, quam reliquit Aristoteles, quemadmodum et omnes aliae discipline habet  
30 sua principia et suas conclusiones. Notitia suorum principiorum vocatur „intellectus logicus”, notitia suarum conclusionum vocatur „scientia logica” et notitia principiorum et

<sup>10</sup> Unlesbares Wort. Sinngemäss wohl scientia, im Sinne von : Circa scientiam logices ...

<sup>11</sup> Spätlateinisch für Logica, orum: Logica, ae oder Logikē, ēs f., gemäß λογική, ἥς (τέχνη).

[4] Was <die Wissenschaft> der Logik betrifft, so beschäftigt die Sophisten die Frage, ob die Logik eine Wissenschaft sei oder nicht. Dabei stützen sie sich auf vielerlei Argumente, um zu beweisen, dass sie es nicht sei: [f. 36<sup>f</sup>]

Erstens: Die Art und Weise etwas zu wissen ist keine Wissenschaft, die Logik aber ist eine Art und Weise etwas zu wissen. Deshalb ist die Logik keine Wissenschaft. Der Obersatz ist wahr, da die Art und Weise eines Dinges nicht das Ding selbst ist. Der Untersatz wird durch Aristoteles erhärtet, der in der Metaphysik sagt: „Es ist absurd, gleichzeitig die Wissenschaft und die Art und Weise etwas zu wissen, zu suchen<sup>11</sup>, wobei er – so sagen die Interpreten – unter der Art und Weise etwas zu wissen, die Logik versteht.<sup>12</sup>

Zweitens: Über die zufälligen [kontingenten] Dinge gibt es keine Wissenschaft. Die Logik aber handelt von kontingenten Dingen. Deshalb ist die Logik keine Wissenschaft. Der Obersatz stimmt gemäss Aristoteles laut [dessen] erstem Buch der ersten [Analytik]. Der Untersatz ist wahr, weil die Logik von Termini, Sätzen und Beweisführungen handelt, die sein können oder auch nicht: daraus folgt, dass die Logik von kontingenten Dingen handelt.

Drittens: Über Einzeldinge gibt es keine Wissenschaft; Logik hingegen handelt von Einzeldingen. Deshalb ist die Logik keine Wissenschaft. Der Obersatz ist gemäss dem ersten Buch der Ersten [Analytik] des Aristoteles wahr. Der Untersatz wird dadurch bewiesen, dass die Logik sich mit Termini, Sätzen und Beweisführungen befasst, welche Einzeldinge sind.

Viertens: Keine Wissenschaft wird in Wissenschaft und in Nicht-Wissenschaft unterteilt aber die Logik wird in Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft unterteilt. Deshalb ist die Logik keine Wissenschaft. Der Obersatz ist bekannt und der Untersatz wird dadurch bewiesen, dass die Logik in dialektische und sophistische Beweisführungen unterteilt wird. Die Sophistik ist aber keine Wissenschaft, deshalb wird die Logik in Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft unterteilt.

Fünftens: Keine Kunst ist Wissenschaft, die Logik ist aber eine Kunst. Deshalb ist die Logik keine Wissenschaft. Der Obersatz ist wahr, weil Kunst und Wissenschaft verschiedenes Verhalten [Habitus] bedeuten.<sup>13</sup> Der Untersatz ist gemäss Petrus Hispanus wahr, der sagt: „Die Dialektik ist die Kunst der Künste“.<sup>14</sup>

Sechstens: Jede Wissenschaft ist ein Habitus, aber die Logik ist kein Habitus. Deshalb ist die Logik keine Wissenschaft. Der Obersatz ist bekannt. Der Untersatz wird dadurch bewiesen, dass ein [allgemeiner] Habitus dasselbe ist, wie der Habitus eines Einzelnen. Aber die Logik ist kein Habitus eines Einzelnen, vielmehr viele. Deshalb ist die Logik kein [allgemeiner] Habitus.

Siebtens: Wenn die Logik eine Wissenschaft wäre, so wäre sie entweder eine allgemeine oder eine spezielle, jedoch lässt sich keines von beiden aussagen. Deshalb ist die Logik keine Wissenschaft. Dass sie keine allgemeine Wissenschaft ist, geht daraus hervor, dass sie nicht von Vielem ausgesagt wird, und dass sie keine spezielle ist, ist daraus ersichtlich, dass sie auf alle Disziplinen anwendbar ist.

Für die Lösung der Argumente ist folgendes zu bemerken: Die perfekte Logik, die Aristoteles hinterliess, hat, wie auch alle anderen Disziplinen, ihre Prinzipien und Thesen. Die Kenntnis ihrer Prinzipien wird „logischer Intellekt“ genannt, die Kenntnis ihrer Thesen „logische Wissenschaft“ und diejenige ihrer Prinzipien und

conclusionum vocatur ‚ars logica’ et non scientia, nisi abutendo vocabolo. Sepissime tamen confundunt sophiste scientiam et artem. Logica dicitur ‚modus sciendi’, quia docet diffinire, dividere et argumentari, modo ‚diffinitio’, ‚divisio’, ‚argumentatio’, ‚analogia’, ‚ars oppositorum’; revolutio Remundi Lulli et sic de aliis sunt modi sive vie, instrumenta et  
 5 presidia, que nos in cognitionem cuiuscumque artis et scientie ducere possunt.

SOLUTIONES ARGUMENTORUM:

AD PRIMUM: Negatur consequentia, quia procedit ex puris particularibus. Preterea falsum est, quod modus rei non sit res, quia sensus est. Scientia, que docet modum procedendi et acquirendi alias scientias, non est scientia, quod est falsissimum.

10 AD SECUNDUM dicitur, quod logica est de contingentibus tamquam de scibilibus remotissimis, non autem tamquam de scibilibus propinquis. Eodem modo dicendum est ad tertium.

AD QUARTUM dicitur, quod licet argumentatio sophistica scientiam non generet, tamen notitia librorum elenchorum, qui docent, quomodo fieri et dissolvi debeant  
 15 argumentationes sophistice et que vocantur sophistice, docens bene est scientia.

AD QUINTUM dicitur, quod logica, si capiatur pro logica perfecta ex principiis et conclusionibus, non est scientia, sed ars; si vero capiatur pro notitia conclusionum logicalium, tunc est scientia et non ars. Vel dicendum, quod nominales reputant hec duo dicibilia synonyma: artem et scientiam.

20 AD SEXTUM dicitur, quod logica non est unus habitus simplex, sed unus habitus compositus et totalis |

[f. 36<sup>v</sup>] AD SEPTIMUM dicitur quod logica secundum se est specialis, quia non habet alias species sub se et similiter est communis applicatione rei significatae [?] per suum subiectum attributionis.

25 [5] IN PRINCIPIIS LIBRORUM TITULI ET PROHEMIA ponuntur, ut aliquantula dicendorum precognitio habeatur.

[6] QUINQUE VOCES sunt predicabiles sive communes: genus, species, differentia, proprium et accidens. Singularia de nullis predicantur, ideo, ut vult Plato, reiciuntur ab arte et omni disciplina, etiam quia infinita sunt. Similiter, quia accidentia sunt in singularibus et  
 30 numquam in universalibus. Accidentia cum suis singularibus reiciuntur ab arte, et sic tantum quattuor predicabilia disciplinis accommodantur, scilicet genus, differentia, tertio proprium, quarto species. Nam in disciplinis primo genus dividitur in suas differentias vel species, deinde species per sua genera et differentias diffiniuntur, et aliquando per genera

Thesen „Kunst der Logik“ und nicht Wissenschaft, ausser wenn man dieses Wort unstatthaft anwendet. Sehr häufig verwechseln aber die Sophisten [die Begriffe] Wissenschaft und Kunst. Die Logik wird als eine Art und Weise etwas zu wissen, bezeichnet, weil sie definieren, unterscheiden und argumentieren lehrt, oder wohl auch [wird sie genannt] ‚Definition‘, ‚Unterscheidung‘, ‚Argumentation‘, ‚Analogie‘ [und] ‚Kunst des Gegensätzlichen‘. Die Revolution des Raimundus Lullus, und auch bei anderen, sind Arten und Weisen oder Wege, Werkzeuge und Hilfsmittel, welche uns in die Kenntnis einer jeden Kunst und Wissenschaft einzuführen vermögen.

Lösungen der Argumente: Zum ersten: Verneint wird die Konsequenz [Syllogismus], weil sie nur aus rein Partikulärem hervorgeht. Weiterhin ist es falsch, [zu behaupten], dass die Art und Weise einer Sache nicht die Sache selbst sei, weil sie ein Sinn sei. Die Wissenschaft, welche die Art und Weise des Vorgehens und des sich Aneignens anderer Wissenschaften lehrt, ist keine Wissenschaft: [eine Behauptung] die ganz falsch ist.

Zum zweiten wird entgegnet, die Logik handle vom Kontingentem, was die entferntesten Wissensgebiete, nicht aber was die nahen Wissensgebiete betrifft.

In derselben Art ist auf drittens zu entgegnen.

Zum vierten ist zu sagen, dass, obgleich die sophistische Argumentation [Beweisführung] keine Wissenschaft bildet, so sind trotzdem die Ausführungen der Bücher der *Elenchi* [zu beachten], welche lehren, auf welche Weise die sophistischen Beweisführungen und jene, die als „sophistische“ bezeichnet werden, konstruiert und [auch] wieder aufgelöst werden müssen; [wenn diese] jemand als theoretische [Logik] lehrt, so ist es sehr wohl Wissenschaft.<sup>15</sup>

Zum fünften ist zu sagen, dass die Logik, sofern sie aufgefasst wird als eine Logik, die auf Prinzipien und Thesen aufbaut, keine Wissenschaft, sondern eine Kunst ist. Wenn sie aber als Kenntnis logischer Thesen verstanden wird, ist sie eine Wissenschaft und keine Kunst. Oder es ist zu sagen, dass die Nominalisten die beiden Ausdrücke ‚Kunst‘ und ‚Wissenschaft‘, für synonym halten.

Zum sechsten ist zu sagen, dass die Logik kein einfacher Habitus ist, sondern ein zusammengesetzter und umfassender. |

Zum siebten ist zu sagen, dass die Logik gemäss sich selbst Spezies-Charakter hat, da sie keine anderen Arten unter sich hat und – entsprechend - ist sie allgemein bezüglich der Anwendung des signifizierten Dinges durch das Subjekt der Attribution. [f. 36<sup>v</sup>]

[5] Am Anfang der Bücher stehen die Titel und das Prooemium, damit man einigermaßen eine Übersicht über die zu behandelnden Themen gewinnt.<sup>16</sup>

[6] Die fünf *voces* sind Praedikabilien oder Gemeinsames: Gattung, Art, Differenz, Proprium und Accidens. Einzeldinge werden von nichts ausgesagt, deshalb werden sie, gemäss Plato, von der Kunst und von jeder Disziplin abgelehnt; auch deshalb, weil es unendlich viele gibt. Desgleichen, weil die Akzidenzien in den Einzeldingen, niemals aber in den Universalien sind. Die Akzidenzien werden mit den Einzeldingen, auf die sie bezogen sind, von der Kunst abgelehnt; somit sind nur vier der Praedikabilien den Disziplinen angemessen, nämlich Gattung, Differenz, drittens Proprium und viertens Spezies. Denn in den Disziplinen wird zuerst die Gattung in ihre Differenzen oder Arten unterteilt. Dann werden die Arten vermittels ihrer Gattungen und Differenzen definiert, gelegentlich werden sie durch die Gattungen

et propria aut aliqua, que propriorum locum tenent describuntur. Postremo specierum proprietates per suas diffinitiones investigantur.

	singularia	universalia		Quicquid in natura est
5	natura	ars		et a natura producitur,
	materia .....	genus		singulare est et indivi-
	forma .....	differentia		dum. Natura enim
	totum compositum .....	species		universale producere
	proprietates totius .....	proprium		non potest, sed ars sive
	accidens totius .....	accidens		homo,

10 qui naturam perficit, universalia ex singularibus colligit. Nam intellectus tante est potentie, ut illa, que a natura coniunguntur, possit separare. Nam natura patrem et paternitatem coniungit, intellectus vero paternitatem a patre separat et distinguit. Similiter natura mensalitem ligno coniungit, quam intellectus separat et distinguit. Itidem intellectus colligit et coniungit illa, que a natura disiuncta sunt et separata. Ut natura humana ab ipsa  
 15 natura divisa est in Socratem, Platonem, Calliam, quam intellectus congregat et hominem communem facit sive, ut dicit Plato, ideam humanam<sup>12</sup>, que, ut Plato ait, eterna est et perpetua, immobilis, nullibi existens et in qua nulla sunt accidentia. Verumtamen peripatetici huiusmodi ideas in solo ponunt intellectu. Ideo dixit ille canis Averrois: ‚Intellectus facit universalitatem in rebus’ et Boetius: ‚Unumquodque dum sentitur,  
 20 singulare est, et quando intelligitur, universale’.<sup>13</sup> In natura quinque sunt singularia, que omnia in unum tandem coalescunt, scilicet materia, forma, totum compositum, proprietates totius et accidens totius. Ad queren<dam> similitudinem et analogiam quinque universalia in intellectu ponuntur sive in arte, scilicet genus, species, differentia, proprium et accidens, que sibi invicem respondent, ut patuit in figura.

25 [7] CUM DICIT PORPHIRIUS se non velle terminare tres questiones motas de universalibus metaphysicis et non logicis, ut multi credunt propter causas, scilicet quod difficiliores sint, quam requirat introductio, insuper quia sint metaphysice considerationes et non logice. Ideo quereret aliquis, quare eas moveat, cum non velit terminare, dicimus Porphyrium movisse has questiones et non velle terminare, ut doceret discipulum nichil esse  
 30 querendum in aliqua disciplina, quod non esset illius discipline. In hoc latenter taxans multos, qui in singulis disciplinis multas questiones peregrinas et frivolas et adventitias

<sup>12</sup> homo communis; idea humana] *als Marginalie.*

<sup>13</sup> ut Plato ait – universale] (16-20) *unterstrichen.*

und die Propria oder etwas, das die Stelle eines Propriums innehat, beschrieben. Zum Schluss werden die Propria der Arten gemäss ihren Definitionen untersucht.

	Einzelndinge		Universalien	
<u>Natur</u>	{	Materie .....	Gattung	} <u>Kunst</u>
		Form .....	Differenz	
		Zusammengesetztes Ganzes .....	Art	
		Eigenschaften des Ganzen .....	Proprium	
		Akzidens des Ganzen .....	Akzidens	

Alles, was in der Natur vorkommt und die Natur hervorbringt, sind Einzelndinge und Individuen. Die Natur vermag eben nichts Universales hervorzubringen, im Gegensatz dazu aber die Kunst oder der Mensch, welcher die Natur vollendet und auf Grund von Einzelndingen Universalien bildet.<sup>17</sup> Der Geist [Intellekt] hat nämlich ein so grosses Vermögen, dass er das, was von Natur aus zusammengefügt ist, zu trennen vermag. Denn die Natur verbindet den Vater und Vaterschaft, der Geist aber trennt und unterscheidet die Vaterschaft vom Vater. In ähnlicher Weise verbindet die Natur den Begriff der „Tischhaftigkeit“ mit demjenigen des Holzes, welche der Geist trennt und unterscheidet. Ebenso vereint und verbindet der Intellekt diejenigen Dinge, die von Natur aus getrennt und geschieden sind. Wie die Menschennatur durch die Natur selbst in Sokrates, Plato und Kallias unterteilt ist, so fasst der Geist diese zusammen und bildet den Allgemeinbegriff „Mensch“, oder, wie Plato sagt, die „Idee“ des Menschen, welche gemäss Plato ewig, in fortwährender Ruhe ist, sich an keinem Ort befindet und in welcher keine Akzidenzien sind.<sup>18</sup> Die Peripatetiker verlegen jedoch solche Ideen in den alleinigen Bereich des Intellektes. Daher sagte jener Hund von Averroës: „Der Intellekt bildet die Universalien in den Dingen“.<sup>19</sup> Und Boethius sagt: „Ein jedes Ding, wenn es sinnlich erfasst werden kann, ist ein Einzelnding, und wenn es geistig betrachtet wird, so ist es ein Universale.“<sup>20</sup> In der Natur gibt es fünf Einzelndinge, die schliesslich alle zu Einem verschmelzen, nämlich die Materie, die Form, das zusammengesetzte Ganze, die Eigenschaften des Ganzen und das Akzidens des Ganzen. Dazu, die Ähnlichkeit und Analogie aufzusuchen, werden dem Intellekt und der Kunst fünf Universalien zugeordnet, nämlich Gattung, Art, Differenz, Proprium und Akzidens. Diese Begriffe nehmen, wie im obigen Schema erläutert, auf einander Bezug.

[7] Porphyrius sagt, er wolle drei Fragen nicht beantworten, welche von metaphysischen, und nicht von logischen Universalien herrühren, und dies, wie viele meinen, des Sachverhaltes wegen, das heisst, weil sie schwieriger [zu beantworten] seien, als es eine Einführungsschrift erfordere, besonders da es sich um metaphysische Betrachtungen, und nicht um logische, handle.<sup>21</sup> Wenn daher jemand fragen sollte, warum er diese Fragen aufwerfe, sie aber nicht zur Entscheidung bringen wolle, so lautet unsere Antwort: Porphyrius hat diese Fragen aufgeworfen, sie aber nicht zur Entscheidung bringen wollen, weil er dem Schüler zeigen wollte, dass man in einer Disziplin keine Fragen stellen solle, die nichts mit dieser Disziplin zu tun hätten.<sup>22</sup> Damit übt er versteckte Kritik an vielen, die innerhalb einzelner Disziplinen viele sachfremde, wertlose und nebensächliche Fragen

solent tractare. Sed nituntur nominales argumentis probare, quod ad logicum pertineat huiusmodi questiones dissolvere. Primo sic : logica consyderat omnes terminos, propositiones et argumentationes, sed presentes (propositiones sunt) questiones, ergo logicus habet illas questiones consyderare atque determinare.

5 AD ARGUMENTUM dicitur distinguendo maiorem: Vel quod logica sit de omnibus propositionibus tamquam de scibilibus propinquis, et sic negatur, vel tamquam de scibilibus remotissimis, et sic convenitur : negatur consequens et consequentia. Secundo sic : Multi doctissimi logici in logica determinaverunt has questiones, ergo a logico sunt dissolvende. Ad accidens dicitur, quia licet multi logici determinaverunt has questiones in  
10 logica, non tamen secundum sensum Porphyrii, quia intelligit | [qui] eas de universalibus  
[f. 37<sup>r</sup>] metaphysicis, sed eas terminaverunt de universalibus logicis. Nam quedam sunt universalia logica, que dicuntur termini communes, quedam universalia metaphysica, quas<sup>14</sup> Plato et Aristoteles ideas vocant.

Tertio sic : Iste questiones componuntur ex terminis logicalibus. Nam substantia, corpus et  
15 singulare sunt termini logicales, et quocumque modo capiantur, debent a logico dissolvi. Dicitur quod, licet isti termini ‚substantia’, ‚corpus’, ‚singulare’, capti secunde intentionaliter sint termini logicales, non tamen capti prime intentionaliter, sicut in questione capiuntur.

#### [8] CIRCA HEC UNIVERSALIA

20	intellectus	{	purus .....	mens .....	Deus	simplex actus
			solus .....	intellectus ...	angelus	actus et potentia
			nudus .....	ratio .....	homo	actus et potentia in compositione

metaphysica solent reales multas querere questiones. PRIMA : An universalia sint.  
25 SECUNDA: Si sint, an substantie sint. TERTIA : Si sint substantie, an corporee an incorporee. QUARTA: An sint in singularibus, an per se substantie extra universalia. QUINTA: An corruptibilia sint an incorruptibilia. SEXTA : An eterna sint an temporanea. Porphyrius

<sup>14</sup> quas] *sic*.

zu behandeln pflegen. Die Nominalisten stützen sich aber auf Argumente, um zu zeigen, dass es die Aufgabe des Logikers sei, Fragen solcher Art zu lösen: Erstens prüft die Logik alle Termini, Aussagen und Argumente. Aber beim Vorliegenden - es sind Aussagen - handelt es sich um Fragestellungen.<sup>23</sup> Deshalb ist es die Aufgabe des Logikers, diese Fragestellungen zu prüfen und zu lösen.

Zum Argument ist durch Differenzierung des Obersatzes zu sagen: Die Logik handelt von allen Aussagen, sowohl von nahen Wissensgebieten [*scibilibus*] - und so wird er verneint - als auch von den entferntesten Wissensgebieten - und so wird er bejaht.<sup>24</sup> In dieser Beweisführung werden sowohl das Consequens wie auch die Konsequenz verneint. Zweitens: viele der gelehrtesten Logiker haben diese Fragen mittels der Logik begrifflich entschieden, demzufolge ist es [auch] der Logiker, der diese lösen muss. Zusätzlich muss bemerkt werden, dass, wenn auch viele Logiker diese Fragen in der Logik definiert haben, es nicht im Sinn des Porphyrius erfolgt ist, da er diese Fragen | zu den metaphysischen Universalien rechnet, sondern sie haben sie als der Logik zugehörige Universalien verstanden. Denn einerseits gibt es logische Universalien, die als allgemeine Termini bezeichnet werden, andererseits metaphysische Universalien, welche Plato und Aristoteles als Ideen bezeichnen. Drittens: Diese Fragen werden aus logischen Termini zusammengesetzt, denn Substanz, Körper und Einzelding sind Termini der Logik; nach welchem Modus sie aufgefasst werden sollen, muss vom Logiker gelöst werden. Man muss sagen, dass, wenn auch die Termini Substanz, Körper und Einzelding, gemäss der zweiten Intention<sup>25</sup> erfasst, logische Termini sind, so sind sie es jedoch nicht gemäss der ersten Intention, wie sie in der Fragestellung verstanden werden.<sup>26</sup>

[f. 37<sup>r</sup>]

[8] Was diese Universalien betrifft [Übersicht über die Allgemeinbegriffe als metaphysische Begriffe],<sup>27</sup>

Intellekt	{	reiner ..... denkender Geist..... Gott <sup>28</sup>	reiner Akt <sup>29</sup>
		alleiniger ... Erkennen ..... Engel <sup>30</sup>	Akt und Potenz
		blosser ..... Verstand ..... Mensch	Akt und Potenz in Verbindung

pflegen die Realisten viele Fragen zu stellen: Erstens: ob es Universalien überhaupt gebe. Zweitens: wenn es sie gibt, ob sie dann Substanzen seien. Drittens: wenn es Substanzen seien, ob sie dann körperlicher oder unkörperlicher Art seien. Viertens: ob sie in Einzeldingen oder für sich allein existierende Substanzen seien, ohne Bezug zu den Universalien. Fünftens: ob sie vergänglicher oder unvergänglicher Art seien. Sechstens: ob sie ewiger oder zeitlicher Natur seien.<sup>31</sup> Da Porphyrius



tamen presupponens universalia esse, non movet primam questionem, sed secundam, tertiam et quartam solum. In prima questione ponit Porphyrius hec vocabula: ‚Sive in solis nudis intellectibus posita sint’, ac si ipse diceret: ‚Utrum universalia per se subsistant aut solum sint in nudis intellectibus’. Nominales tamen propter corrupta exemplaria dicunt:

5 ‚An in solis, nudis purisve intellectibus posita sint’, et per intellectum purum intelligunt intellectum divinum, qui est simplex actus. Et per ‚intellectum solum’ intelligunt intellectum angelicum, qui est ex actu et potentia compositus. Et per ‚intellectum nudum’ intelligunt intellectum humanum, qui est compositus ex actu et potentia existens in corpore. Et dicitur ‚nudus’, quia, ut dixit Aristoteles: ‚Anima hominis in principio sue  
10 creationis est tamquam tabula nuda, in qua nichil depictum est’, depingibilis tamen virtutibus et scientiis; et quamvis hec vera et pulchra sint, non tamen secundum Porphyrii intelligentiam.

[9] PRIMA QUESTIO EST HEC: Utrum universalia substantie sint an accidentia. SECUNDA: Si universalia sint substantie, utrum sint substantie corporee vel incorporee. TERCIA: An  
15 universalia sint in singularibus an a singularibus separata. Hec tres questiones a Porphyrio queruntur de universalibus metaphysicis. Potest tamen logicus easdem questiones querere de universalibus metaphysicis, sed tunc parva admodum eorum solutio est et parum habens difficultatis, nam omne universale logicum aut vocale est aut scriptum aut mentale et tunc: AD PRIMAM questionem dicimus omnia universalia vocalia et mentalia esse accidentia, quia  
20 omnis vox est accidens, similiter omnis conceptus. Universalia vero scripta sunt substantie, nisi forte obiiciant de illis, que in sacra hostia visuntur. AD SECUNDAM questionem dicimus universalia scripta esse corporea sive substantias corporeas; vocalia vero et mentalia neque corporea sunt neque incorporea, cum non sint substantie, sed accidentia: AD TERTIAM dicimus universalia vocalia et mentalia esse in singularibus, sicut accidens in suo subiecto.  
25 Nam vocalia sunt in aere, mentalia vero in anima. Universalia vero scripta non proprie dicuntur esse in singularibus, sed potius sunt res singulares. Si vero he questiones de universalibus metaphysicis intelligantur sive de ideis platonice queras, quid sit universale, et quot modis esse dicitur, facile dissolvi possunt. Dicebat Plato in unaquaque spetie esse unum exemplar universale<sup>15</sup>, a quo omnia singularia acceperunt esse separatum ab ipsis  
30 singularibus et omnibus accidentibus materialibus et individuantibus, ut preter homines particulares ponebat hominem, corvum et sic in aliis spetiebus. |

<sup>15</sup> exemplar universale] *als Marginalie.*

jedoch die Existenz der Universalien voraussetzt<sup>32</sup>, geht er auf die erste Frage nicht ein, sondern behandelt nur die zweite, dritte und die vierte.<sup>33</sup> Zur ersten Frage äussert sich Porphyrius mit folgenden Worten: „Ob sie [die Universalien] in alleinigen und blossen Geistern vorhanden seien“ – das ist, als sagte er: „Ob die Universalien für sich beständen oder ob sie einzig in blossen Geistern seien.“<sup>34</sup> Die Nominalisten jedoch sagen auf Grund verderbter Handschriften: „Ob sie in alleinigen, blossen oder reinen Geistern vorhanden seien.“<sup>35</sup> Und dabei verstehen sie unter „reinem Geist“ den Geist Gottes, der reine Wirklichkeit ist. Und unter „alleinigem Geist“ verstehen sie den Geist der Engel, welcher aus Akt und Potenz zusammengesetzt ist. Und unter „blossem“ Geist verstehen sie den menschlichen Geist, welcher aus Akt und Potenz zusammengesetzt ist und sich im Körper befindet. Er [der Geist] wird als „bloss“ bezeichnet, weil das gilt, was Aristoteles so sagt: „Die Seele des Menschen verhält sich bei Beginn seiner Erschaffung wie eine Schreibtafel, welche [noch] unbeschriftet ist.“ Diese Tafel kann jedoch mit Tugenden [Fähigkeiten] und Kenntnissen beschrieben werden.<sup>36</sup> Obwohl nun diese Worte wahr und schön sind, stimmen sie jedoch mit dem, was Porphyrius sagt, nicht überein.

[9] Die erste Frage ist folgende: Sind die Universalien Substanzen oder Akzidenzien? Die zweite: Wenn die Universalien Substanzen sind, sind sie dann körperliche oder unkörperliche Substanzen? Die dritte: Sind die Universalien in den Einzeldingen, oder von den Einzeldingen getrennt? Diese drei Fragen, welche die metaphysischen Universalien betreffen, werden von Porphyrius gestellt.<sup>37</sup> Aber auch ein Logiker kann ebendiese Fragen über metaphysische Universalien stellen; dann aber ist die Lösung dieser Fragen bescheiden und weist einen zu geringen Schwierigkeitsgrad auf, denn jedes logische Universale ist entweder stimmhaft, geschrieben oder im Geiste [vorhanden]. Deshalb erwidern wir auf die erste Frage, dass alle Universalien gesprochener oder gedachter Art Akzidenzien sind, da jedes Gesprochene, ähnlich wie auch jeder Begriff, ein Akzidens ist. Die Universalien in geschriebener Form aber sind Substanzen, es sei denn, man führe als Gegenbeispiel die Zeichen an, die man auf einer heiligen Hostie sieht. Auf die zweite Frage entgegnen wir, dass die geschriebenen Universalien körperlicher Art, oder körperliche Substanzen sind; die gesprochenen und gedachten Universalien sind aber weder körperlicher noch unkörperlicher Art, da sie nicht Substanzen, sondern Akzidenzien sind. Zur dritten Frage sagen wir, dass die gesprochenen und gedachten Universalien in den Einzeldingen sind, so wie das Akzidens in seinem Subjekt ist. Denn die gesprochenen [Universalien] sind in der Luft, die gedachten aber in der Seele. Von den schriftlichen Universalien kann eigentlich nicht gesagt werden, sie seien in den Einzeldingen, sondern sie sind eher selbst Einzeldinge.<sup>38</sup> Wenn jedoch diese Fragen hinsichtlich metaphysischer Universalien verstanden werden oder man nach den platonischen Ideen fragt, so kann die Frage, was das Universale sei und auf wie viele Arten es sei, einfach gelöst werden. Plato sagte nämlich, dass in einer jeden Art ein universales Urbild vorhanden sei, von welchem alle Einzeldinge ihr Sein erhalten hätten.<sup>39</sup> Es sei sowohl von diesen Einzeldingen wie auch von allen materiellen und individualisierenden Akzidenzien getrennt. So stellte er neben die einzelnen Menschen den „Menschen“, den „Raben“, und in ähnlicher Weise, was andere Arten betrifft. |

[f. 37<sup>v</sup>] Unde sic diffinire potest: Universale est quedam natura sive forma communis secundum suam essentiam et esse pluribus communicabilis, quam intellectus intelligit in singularibus, essentielles convenientias et proprietates colligendo, abstrahendo ab accidentibus et proprietatibus individuanti-<sup>16</sup> Et tale universale, ut dicunt, triplex habet esse, scilicet esse quidditativum, esse cognitum et esse participatum.<sup>17</sup> Esse quidditativum illud est, quod habet universale in rerum natura extra intellectum secundum id, quod est. Esse cognitum est illud esse, quod habet universale in intellectu, inquantum ab intellectu cognoscitur. Esse participatum est illud esse, quod universale habet in suis singularibus, secundum quod a suis singularibus participatur, et ipsa singularia ab ipso dependent. Tunc ad primam questionem dicitur, quod quedam universalia secundum esse quidditativum <in> esse<sup>18</sup> sunt substantie, ut idea hominis, idea equi, et quedam accidentia, ut idea albedinis, idea caliditatis et scientie, sed omne universale secundum esse cognitum est accidens, quia nichil aliud est, quam conceptus existens in anima. Secundum esse participatum quedam sunt substantie, quedam accidentia.

AD SECUNDAM questionem respondetur: Nullum esse universale secundum quidditatem est<sup>19</sup> corporeum. Sed quedam sunt substantie incorporee, ut idea hominis et idea equi, quedam vero neque corporea sunt neque incorporee, cum non sint substantie, sed accidentia, ut idea albedinis<sup>20</sup> et scientie. Secundum esse cognitum neque corporea sunt neque incorporee, quia sunt accidentia in intellectu posita. Secundum ,esse participatum' quedam corporea sunt sive substantie corporee, ut idea hominis sive potius pars idee hominis contracta in Sorte per accidentia individuantia. Aliqua vero accidentia sunt.

AD TERTIAM questionem dicitur, quod omne universale secundum quidditatem est separatum a singularibus, et secundum ,esse cognitum' quodlibet est in intellectu. Secundum ,esse participatum' quodlibet est in singularibus contractum per accidentia individuantia.<sup>21</sup>

**[10]** QUAMVIS PRESENS LIBER SIT DE QUINQUE UNIVERSALIBUS sive potius de quinque predicabilibus, Porphi<rius> tamen neque definit universale neque predicabile, quoniam eorum diffinitio per diffinitiones spetierum satis intelligi potest. Nam genus, species,

<sup>16</sup> Universale est – individuanti- (1-5) *unterstrichen*. definitio universale] *als Marginalie*.

<sup>17</sup> triplex esse: esse quidditativum, esse cognitum, esse participatum] *als Marginalie*.

<sup>18</sup> Über dem folgenden Wort sunt steht (ū) *geschrieben* : in?; vel ?; ut ? esse.

<sup>19</sup> nach est] *gestrichen* esse.

<sup>20</sup> So die Hs. statt albedinis.

<sup>21</sup> Ad tertiam – individuantia] (23-26) *unterstrichen*.

Daher kann man so definieren: Das Universale ist gemäss seinem Wesen und Sein eine gewisse Natur oder gemeinsame Form und ist Mehrerem mitteilbar, welche der Geist in den Einzeldingen erfasst, indem er die wesenhaften Übereinstimmungen und Propria sammelt und sie von den Akzidenzien und den individualisierenden Eigenschaften abstrahiert. Und ein solches Universale hat, wie man sagt, ein dreifaches Sein: ein „washeitliches“ Sein, ein „erkanntes“ Sein und ein „teilhaftiges“ Sein. Das „washeitliche“ Sein ist dasjenige Sein, welches dem Universalen ausserhalb des Intellektes, in der Natur der Dinge eignet und gemäss dem ist, was es [wesensmässig] ist. Das „erkannte“ Sein ist jenes Sein, welches das Universale im Intellekt hat, sofern es vom Intellekt erkannt wird. Das „teilhaftige“ Sein ist jenes Sein, welches das Universale in seinen Einzeldingen besitzt, gemäss dem, dass die Einzeldinge an ihm Teil haben und die Einzeldinge selbst von ihm selbst abhängen. Alsdann ist zur ersten Frage zu sagen, dass gewisse Universalien gemäss dem „washeitlichen“ Sein Substanzen sind, wie die Idee des Menschen, die Idee des Pferdes, andere Akzidenzien, wie die Idee der Weisse, die Idee der Wärme oder der Wissenschaft. Aber alles Universale gemäss dem erkannten Sein ist Akzidens, weil es nichts anderes ist, als ein sich in der Seele befindender Begriff. Was das teilhaftige Sein betrifft, so sind einige Universalien Substanzen, andere wiederum Akzidenzien.

Auf die zweite Frage wird geantwortet: kein washeitliches universales Sein ist körperlich. Einige aber sind unkörperliche Substanzen, wie etwa die Idee des Menschen und die Idee des Pferdes. Andere wiederum sind weder körperlich noch unkörperlich, da sie nicht Substanzen, sondern Akzidenzien sind, so beispielsweise die Idee der Weisse oder der Wissenschaft. Gemäss dem „erkanntem“ Sein sind die Universalien weder körperlich noch unkörperlich, weil sie Akzidenzien sind, die im Intellekt gelegen sind. Gemäss dem „teilhaftigen“ Sein sind einige [Universalien] körperlich oder sind körperliche Substanzen, wie beispielsweise die Idee des Menschen, oder eher ein Teil der Idee des Menschen, die vermittels der individualisierenden Akzidenzien in „Sokrates“ zusammengezogen ist. Andere Universalien sind [im Hinblick auf das teilhaftige Sein] Akzidenzien.

Zur dritten Frage ist zu sagen, dass jedes Universale, das die Washeit betrifft, von den Einzeldingen getrennt ist; das „erkannte“ Sein betreffend, ist es ein beliebiges [Universale] im Intellekt [Geist], und betreffend das „teilhaftige“ Sein ist es ein beliebiges [Universale], welches vermittels individualisierender Akzidenzien zu Einzeldingen zusammengezogen ist.

40

**[10]** Obwohl das vorliegende Buch von den fünf Universalien oder eher von den fünf Prädikabilien handelt, definiert Porphyrius weder den Universal- noch den Praedikabilien-Begriff, weil man ihre Definition anhand der Definitionen der Arten genügend zu verstehen vermag. Denn Gattung, Art,

differentia, proprium et accidens diffiniuntur per hoc, quod est de pluribus verificari. Est igitur predicabile sive universale, quod natum est de pluribus verificari.<sup>22</sup>

Petrus Hispanus in principio secundi tractatus dicit, quod licet universale et predicabile idem sint secundum rem, differunt tamen secundum rationem, quia universale diffinitur per  
 5 esse in, predicabile vero per dici de, hoc modo: Universale est, quod natum est esse in pluribus, scilicet per participationem; et illa diffinitio est data secundum modum loquendi<sup>23</sup> realium. Nominales tamen trahunt ad sensum hoc modo : Universale est dicibile, quod quantum est ex suo modo significandi, non repugnat ei supponere pro pluribus. Dicunt insuper nominales, quod universale et predicabile se habent sicut ‚homo’ et ‚risibile’, id est  
 10 sicut subiectum et propria passio. Nam universale dicit solum modum significandi<sup>24</sup> plura et supponendi pro pluribus ; predicabile vero dicit modum significandi plura, supponendi pro pluribus et insuper predicandi de pluribus. Hinc dicunt, quod universale est subiectum attributionis presentis libri, quamvis omnia sub ratione predicabilis diffiniantur. Nominales sic diffiniunt universale : Universale est cathegorema incomplexum univocum et formaliter  
 15 commune, ut ‚homo’, ‚animal’. Addunt et hoc quidem ‚formaliter commune’, quia dicunt terminum posse esse communem materialiter, id est ex parte materialis significati, et formaliter, id est ex parte formalis significati, et ex parte utriusque simul, ut patet in hoc sequenti formula :

20 materialiter commune ..... album hac albedine. terminus  
 communis, sed non universalis

formaliter commune ..... hoc album

materialiter formaliter commune ..... album

neque materialiter neque formaliter commune ..... hoc album hac albedine album |

[f. 38 r] Ratione materialis<sup>25</sup> significati terminus dicitur ‚communis’ vel ‚singularis’, quia ratione  
 25 materialis significati termino convenit supponere, sed ratione formalis significati terminus dicitur universale vel individuum : Materiale<sup>26</sup> significatum dicitur pro quo terminus natus est supponere, formale significatum dicitur ratione, cuius terminus ponitur in aliquo

<sup>22</sup> predicabile–verificari] *diese wichtige Definition ist der Hervorhebung wegen mit roter Tinte geschrieben.*

<sup>23</sup> nach loquendi] *gestrichen* Aristotelis.

<sup>24</sup> significandi] *Über signandi geschrieben.*

<sup>25</sup> vor materialis] *gestrichen* for.

<sup>26</sup> vor Materiale] *gestrichen* quia.

Differenz, Proprium und Akzidens werden so definiert, dass sie von Vielem wahr ausgesagt werden. Deshalb ist das Prädikabile<sup>41</sup> oder Universale das, dessen Eigenschaft es ist, von Vielem wahr ausgesagt zu werden.<sup>42</sup>

Petrus Hispanus schreibt zu Beginn des zweiten Traktates,<sup>43</sup> dass, wenn das Universale und das Prädikabile gemäss der Sache auch dasselbe seien, so seien sie doch bezüglich der *ratio* verschieden. Dies deshalb, weil das Universale so definiert werde, dass es in [den Dingen] sei, das Prädikabile hingegen, dass es von [den Dingen] ausgesagt würde,<sup>44</sup> auf folgende Weise: Das Universale ist von der Natur, durch seine Teilhabe in vielen Dingen enthalten zu sein.<sup>45</sup>

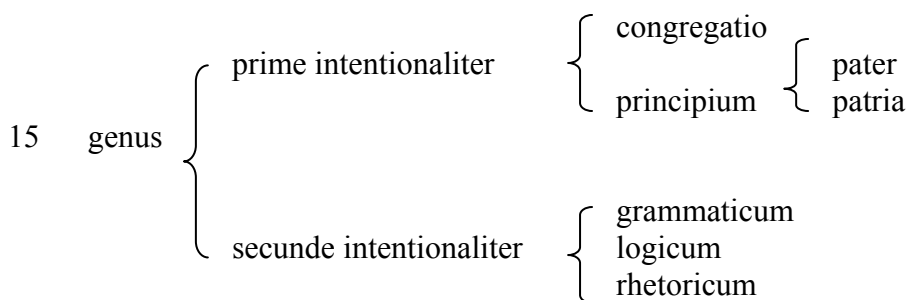
Diese Definition entspricht der Terminologie der Realisten. Die Nominalisten interpretieren dies ihrem Verständnis gemäss folgendermassen: Das Universale ist ein Aussagbares [Wort], welchem es von seinem *modus significandi* her nicht widerspricht, für Vieles zu stehen. Die Nominalisten fügen noch bei, dass das Universale und das Prädikabile sich zueinander so verhalten, wie „Mensch“ zu „zum Lachen befähigt“, das heisst, wie das Subjekt zu seinem Proprium.<sup>46</sup> Denn das Universale besagt nur den *modus significandi* vieles zu signifizieren und für Vieles zu supponieren; das Prädikabile besagt hingegen den *modus significandi* vieles zu signifizieren und für Vieles zu supponieren und darüber hinaus die Weise des Prädizierens von Vielem. Daher sagen sie, dass das Universale der diesem Buch zugemessene Gegenstand ist, wenngleich alles nach Massgabe des Prädikabile bestimmt wird.<sup>47</sup> Die Nominalisten definieren den Begriff der Universalien folgendermassen: Das Universale ist ein unverknüpfter, univoker und „formal gemeinsamer“ Terminus, wie „Mensch“ oder „Lebewesen“.<sup>48</sup> Sie fügen den Begriff „formal gemeinsam“ hinzu, weil sie sagen, dass der Terminus „materiell gemeinsam“ sein kann, das heisst von seiten des materiell Signifizierten und „formal gemeinsam“ von seiten des formal Signifizierten her, wie auch zusammen, von beiden Seiten [formal und materiell] her, wie das aus dem folgenden Schema ersichtlich wird:<sup>49</sup>

materiell gemeinsam .....	durch diese Weisse weiss. Der Terminus ist gemein(sam), aber nicht allgemein.
formal gemein(sam) .....	dieses Weisse
materiell und formal gemein(sam) .....	weiss
weder materiell noch formal gemein .....	dieses Weisse durch diese Weisse weiss.

Der Terminus wird im Sinne des materiell Signifizierten „gemeinsam“ beziehungsweise „einzeln“ genannt, weil vom Gesichtspunkt des materiell Signifizierten der Terminus supponieren kann, von Seiten des formal Signifizierten her wird der Terminus aber als universell oder individuell bezeichnet. Materiell Signifiziertes wird dasjenige genannt, wofür der Terminus zu supponieren geeignet ist. Das formal Signifizierte wird so verstanden, dass dessen Terminus in irgend ein

[f. 38<sup>r</sup>]

predicamento. In terminis connotativis, materiale significatum distinguitur a formali, sed in terminis absolutis idem est materiale significatum et formale significatum secundum rem, sed differunt secundum rationem. Sed hec vocabula : ‚album hac albedine‘, ‚hoc album hac albedine‘ sunt barbara et a disciplinis reiecta, nam significatum materiale et formale semper eodem modo accipitur, et apud Aristotelem omnis terminus communis est universale, et omne universale terminus communis. Termini, qui non sunt nati pro pluribus accipi, quamvis rationem habeant communem, a disciplinis reiiciuntur, ut chimera, tragelaphus, vacuum. Preterea, quamvis non possint pro pluribus accipi, hoc provenit ratione rei, que subsistere nequit, et non ratione modi significandi. Nam si essent tot chimere quot sunt homines, iste terminus ‚chimera‘ pro illis supponeret, sicut ‚homo‘ pro hominibus.



20     [11] TRIPLEX EST QUALE, SCILICET

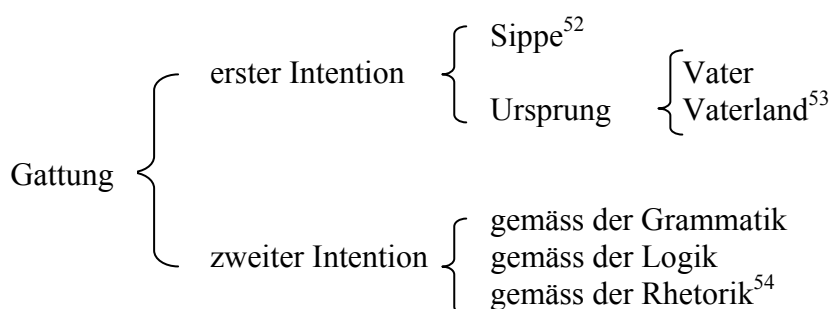
‚quale essenziale’, ‚quale accidentale’ et ‚quale mixtum’.<sup>27</sup> ‚Quale essenziale’ convenit differentiis substantialibus, ‚quale accidentale’ accidentibus et ‚quale mixtum’ proprio. Solent etiam aliter nominari: ‚quale quid’, ‚quale convertibile’ et ‚quale non convertibile’. Hinc si queramus: ‚Qualis est homo?’, questio est ambigua, an de differentia, proprio aut accidente queratur. Ideo debent determinari hoc pacto: qualis essentialiter est ‚homo totalis’, qualis accidentaliter est ‚homo albus’, qualis mixtim est ‚homo risibilis’. Per ‚quale’ intelligit modum predicandi differentie et modum predicandi omnium dicibilium predicamentorum accidentium, scilicet quantum, quot quid, et sic de aliis.

[12] UNUMQUODQUE PREDICABILE secundum suam propriam rationem<sup>28</sup> diffinitur : Ratio  
30 generis est predicari de pluribus differentibus spetie, ratio vero spetiei est predicari de  
pluribus differentibus numero. Hinc due prime diffinitiones spetiei dantur in ratione  
subiicibilis, tertia vero in ratione predicabilis et convenit solum spetiei spetialissime, que

<sup>27</sup> quale: essenziale, accidentale, mixtum] *als Marginalie.*

<sup>28</sup> Unumquodque – rationem] (29) *unterstrichen*.

Praedikament gesetzt wird: Bei konnotativen Termini wird das materiell Signifizierte vom formal Signifizierten unterschieden, bei absoluten Termini hingegen ist der Sache nach das materiell Signifizierte dasselbe wie das formal Signifizierte, verschieden aber der Ratio nach. Aber die Worte: „weiss wegen dieser Weisse“ und „dieses Weisse durch diese Weisse“ sind barbarisch und werden durch die Wissenschaft<sup>50</sup> abgelehnt, denn das materiell und formal Signifizierte wird auf immer dieselbe Art aufgefasst, und nach Aristoteles ist jeder gemeinsame Terminus universal und jeder universale Terminus gemeinsam. Termini, welche die Eigenschaft nicht haben, für vieles aufgefasst zu werden, werden, auch wenn sie Allgemeinheit haben, von den Wissenschaften abgelehnt, wie die Chimäre, der Bockshirsch und das Vakuum.<sup>51</sup> Des weiteren, wenn sie auch nicht für Vieles aufgefasst werden, so ist dies der Sache zuzuschreiben, welche nicht zu bestehen vermag und nicht dem *modus significandi*. Denn wenn es soviel Chimären gäbe, wie Menschen, dann würde der Terminus „Chimäre“ für sie angenommen, wie „Mensch“ für die Menschen.



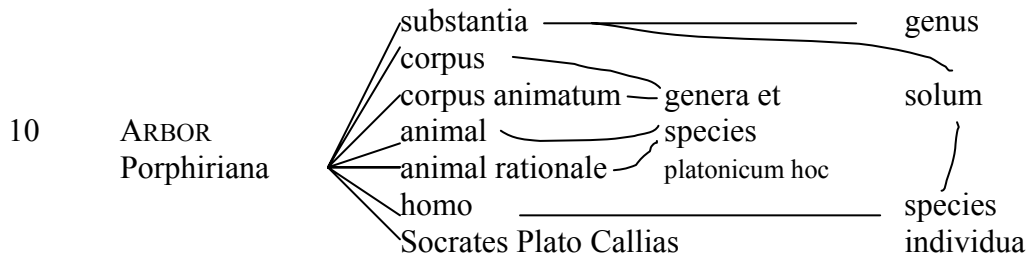
[11] Die Beschaffenheit ist dreifacher Natur:

nämlich von wesenhafter, akzidenteller und gemischter Art. Die wesenhafte trifft für die wesenhaften Differenzen zu, die akzidentelle für die Akzidenzien und diejenige gemischter Art für das Proprium. Diese Bezeichnungen werden auch anders benannt: die Beschaffenheit hinsichtlich des Was, die konvertible und die nicht konvertible Beschaffenheit. Wenn wir daher fragen: „Wie ist der Mensch beschaffen?“, so ist die Frage zweideutig: nämlich [je nachdem], ob nach der Differenz, nach dem Proprium oder nach dem Akzidens gefragt wird. Daher müssen sie [die Arten der Beschaffenheit] auf folgende Weise bestimmt werden: wie beschaffen ist „Mensch in seinem gesamten Wesen“<sup>55</sup>, wie beschaffen akzidentell „ein weisser Mensch“<sup>56</sup> und wie beschaffen ist auf gemischte Weise ein „lachfähiger Mensch“?<sup>57</sup> Unter Beschaffenheit versteht er [Porphyrius] den *modus praedicandi* der Differenz und den *modus praedicandi* aller aussagbarer akzidenteller Prädikamente, das heisst: wie viel, wie oft etwas sei, und so weiter.

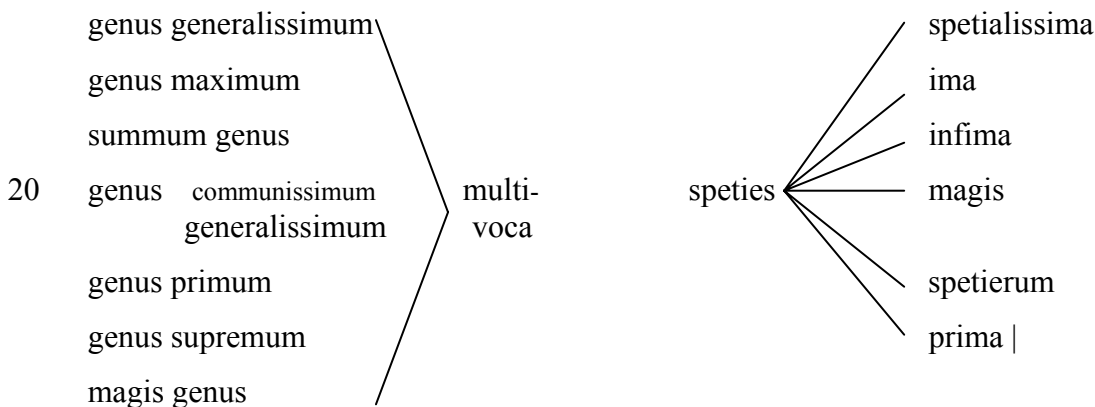
[12] Ein jedes der Praedikabilien wird gemäss seiner eigenen *ratio* definiert: Die *ratio* der Gattung ist die, von vielem bezüglich der Art Verschiedenen, diejenige der Art ist, von Vielem der Zahl nach Verschiedenen prädiert zu werden.<sup>58</sup> Daher werden die zwei ersten Definitionen der Art im Sinne der Unterordnung ausgesagt. Die dritte [Definition] ist im Sinne des Prädikabile und kommt nur der „speziellsten“ Art zu, die in eigentlichem



proprie speties est, et nullo modo genus. Nam dicit Boetius: ‚Eo integrior et verius<sup>29</sup> speties, que genus numquam esse potest quam que genus esse potest’. Hinc merito spetialissima et magis speties appellata est. Nam alie non magis sunt genera quam speties. Speties, ut dicit Boetius, est uniuscuiusque forma, que ex accidentium congregatione perficitur. Sicut enim accidentium aggregatio individuum constituit, determinat et ornat,  
 5 sic etiam speties logica suum genus constituit et determinat.<sup>30</sup>



15 In ista coordinatione Porphi<rius> ponit ‚animal rationale’ inter ‚animal’ et ‚hominem’, quod hereticum est, nam ‚homo’ immediate poni debet sub ‚animali’.

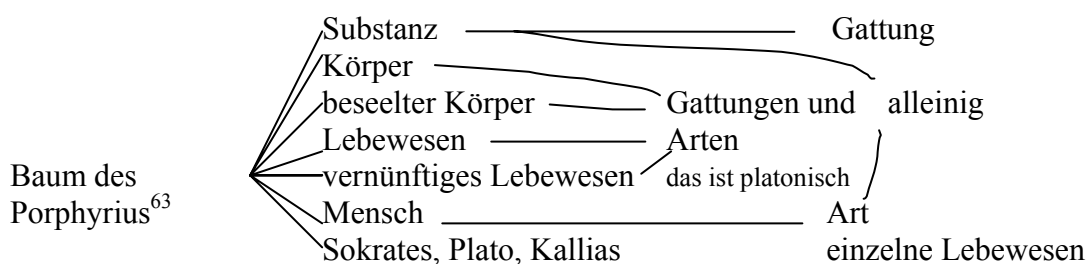


[f. 382<sup>v</sup>] [13] ENS EQUIVOCE DICTUR DE SUBSTANTIA ET ACCIDENTE, nam substantia proprie et vere est, accidens autem neque vere neque proprie est, sed solum inest et inheret. Sed iam dubitabit aliquis, an ens univoce dicatur de novem predicamentis accidentium. Ad hoc dicitur, quod non, sed de quolibet illorum secundum aliam et aliam rationem dicitur. Et quamvis omnia accidentia insint, non tamen eodem modo insunt, et sic ens dicitur de  
 30 decem predicamentis secundum diversas rationes.

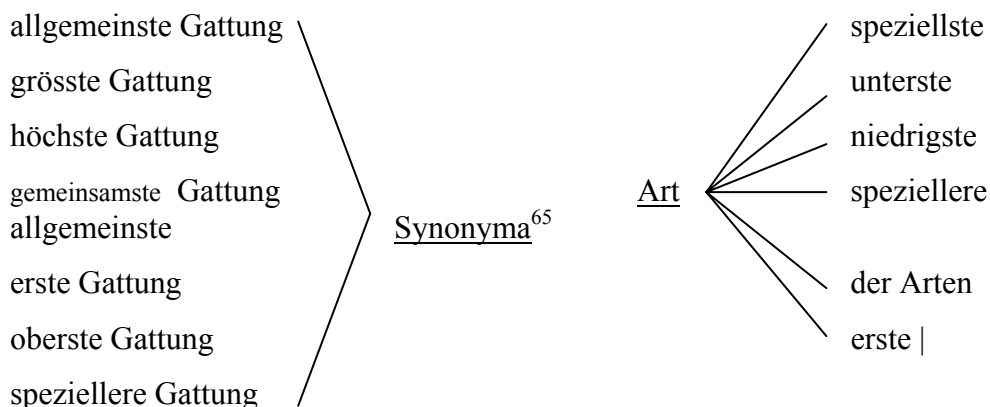
<sup>29</sup> verius] sic.

<sup>30</sup> Speties – determinat] (4-6) unterstrichen.

Sinne Spezies ist und in keiner Weise Gattung.<sup>59</sup> Denn Boethius sagt: „Um so viel reiner und wahrer ist die Art, welche niemals Gattung sein kann, als diejenige, welche Gattung sein kann.“<sup>60</sup> Daher wird sie mit Recht „speziellste“ oder „speziellere“ Art genannt, denn andere [Spezies] sind nicht mehr Gattungen, als sie Arten sind. Denn wie Boethius sagt, ist „die *species* die Form eines jeden Dinges, die aus der Zusammenführung von Akzidenzien verwirklicht wird.“<sup>61</sup> Wie nämlich eine Zusammensetzung von Akzidenzien das Individuum konstituiert, determiniert und ausschmückt, so konstituiert und determiniert die logische Spezies ihre Gattung.<sup>62</sup>



In dieser Aufstellung stellt Porphyrius „vernunftbegabtes Lebewesen“ zwischen die Termini „Mensch“ und „Lebewesen“, was ketzerisch ist, denn man muss „Mensch“ direkt unter „Lebewesen“ setzen.<sup>64</sup>



[13] Das Seiende wird auf aequivoke Weise von Substanz und Akzidens ausgesagt, denn [nur] die Substanz ist eigentlich und wahrhaftig, das Akzidens hingegen ist weder wahrhaftig noch eigentlich, sondern es wohnt nur ihr [Substanz] inne und haftet [nur] an ihr. Sicher wird aber jemand [daran] zweifeln, ob das Sein von den neun akzidentellen Prädikamenten univok ausgesagt werde. Diese These wird aber zurückgewiesen, indessen wird es [das Seiende] von einem jeden Prädikament gemäss einer anderen Ratio ausgesagt. Und auch wenn alle Akzidenzien [der Substanz] innewohnen, so doch nicht in gleicher Weise. Daher wird das Seiende von den zehn Prädikamenten gemäss verschiedener *rationes* ausgesagt.<sup>66</sup>

[f. 38<sup>v</sup>]

[14] INDIVIDUUM EST QUINCUPLEX, SCILICET individuum nominatum, ut nomina propria, individuum ex demonstratione<sup>31</sup>, ut ‚hoc album‘, ‚iste homo‘, ex hypothesi et ex casu, ut ‚Sophronisci filius‘, posito quod habeat unicum filium. Individuum ex circumlocutione, ut ‚homo natus in Picardia, ex generosis natalibus, nigra veste indutus, corpore procero, crispo capillo, macilento vultu‘. Individuum vagum, ut ‚quidam homo‘; sed istis vocabulis non utuntur autores.

[15] SICUT SPETIES INTER SE DIFFERUNT PER SUAS DIFFERENTIAS et communes proprietates, ita individua inter se differunt per suarum proprietatum collectiones.<sup>32</sup> Sunt igitur huiusmodi proprietatum collectiones individuorum differentie. Sicut species diffinitur per genus et suam differentiam, ita individuum posset diffiniri per suam speciem et collectionem proprietatum. Verumtamen non solent diffiniri, quoniam semper eadem diffinitio debet suo diffinito convenire. Si vero individua per suas proprietates diffinirentur, esset continue alia et alia assignanda diffinitio, quoniam huiusmodi proprietates continuo mutantur, maxime locus et tempus.<sup>33</sup>

#### DE DIFFERENTIA

[16] Porphirius hic generaliter de differentia loquitur et non solum de ea, que ad disciplinas pertinet. Nam hic vocat differentiam omne illud, per quod unum differt ab altero aut a seipso in diversis temporibus. Cum omnium generabilium et corruptibilium iuxta Aristotelem materia sit una et eadem, non possumus inter ipsas res per materiam differentiam assignare, sed per suas formas, proprietates et accidentia. Accidentia quedam separabilia sunt, quedam vero inseparabilia. Inseparabilia iterum duplicia, nam quedam inseparabilia sunt a tota specie, ut nigredo in corvo et albedo in cigno, quedam inseparabilia ab individuo, ut simitas et oculorum cecitas. Per accidentia inseparabilia possumus secundum rem semper concludere unum differre de altero, non autem secundum rationem. Omne enim accidens separabile est secundum rationem et intelligentiam.<sup>34</sup> Per accidentia separabilia non possumus semper, sed pro aliquo tempore. Accidentia enim separabilia continue mutantur, et aliquando duorum individuorum tanta est in accidentibus communitas, ut vix differentia aliqua assignari possit. Sed, ut dicit Boetius, quamvis ferme omnibus accidentibus communicent, differunt loco, quia in eodem loco esse non possunt, neque secundum rem neque secundum intelligentiam. Ideo per hoc, quod unum potest esse

<sup>31</sup> demonstratione] aus denominatione?

<sup>32</sup> collectiones proprietatum / individuorum differentie] als Marginalie.

<sup>33</sup> locus et tempus] als Marginalie. Sicut species – locus et tempus] (9-14) unterstrichen.

<sup>34</sup> Omne – intelligentiam] (25) unterstrichen.

[14] Ein Individuum kann auf fünffache Weise bezeichnet werden, nämlich als ein gemäss dem Namen nach bezeichnetes Individuum: als Eigenname, als durch Zeigen bezeichnetes Individuum, wie etwa: „dieses Weisse“, „dieser Mensch“, auf Grund einer Annahme und eines bestimmten Falls, wie: „der Sohn des Sophroniskus“<sup>67</sup>, sofern er nur einen Sohn hat.<sup>68</sup> Die Bezeichnung eines Individuums gemäss einer Umschreibung, wie: „der Mensch, der in der Picardie“<sup>69</sup> geboren ist, aus edlem Geschlecht stammt, mit einem schwarzem Kleid bekleidet, von schlanker Gestalt ist, gekräuselttes Haar und ein mageres Gesicht hat.“<sup>70</sup> Zuletzt das Individuum, das vermittels eines unbestimmten Begriffes bezeichnet wird, wie „ein gewisser Mensch“. Die Autoren gebrauchen aber diese Wörter nicht.<sup>71</sup>

[15] So wie sich die Arten aufgrund ihrer Differenzen und gemeinsamen Eigenschaften unterscheiden, so unterscheiden sich die Individuen durch die jeweilige Gesamtheit ihrer Eigenschaften.<sup>72</sup> Somit sind derartige Gesamtheiten von Eigenschaften die Differenzen der Individuen. So wie die Art durch die Gattung und ihre Differenz definiert wird, so könnte das Individuum durch seine Art und die Gesamtheit der Eigenschaften definiert werden. Jedoch pflegt man sie nicht zu definieren, da eine jede Definition mit ihrem [jeweiligen] Definierten übereinstimmen muss. Wenn nun aber die Individuen durch ihre Eigenschaften definiert würden, so müsste immer wieder eine andere Definition zugeteilt werden, da ja derartige Eigenschaften dauernd ändern, besonders was Ort und Zeit betrifft.<sup>73</sup>

#### ÜBER DIE DIFFERENZ<sup>74</sup>

[16] Porphyrius spricht hier ganz allgemein über die Differenz, nicht nur über diejenige, die sich auf die Disziplinen bezieht.<sup>75</sup> Denn hier bezeichnet er als Differenz all das, wodurch sich etwas von etwas anderem unterscheidet oder von sich selbst zu verschiedenen Zeiten. Wenn gemäss Aristoteles von allem Entstehendem und Vergehendem die Materie ein und dieselbe ist, so können wir vermittels der Materie keine Differenz zwischen diesen Dingen bestimmen, sondern [nur] aufgrund ihrer Formen, Eigenschaften und Akzidenzien.<sup>76</sup> Einige Akzidenzien sind abtrennbar, andere unabtrennbar.<sup>77</sup> Von den unabtrennbaren gibt es zwei Arten: denn die einen sind von der ganzen Art unabtrennbar, so die Schwärze beim Raben und die Weisse beim Schwan, die anderen sind vom Individuum unabtrennbar, wie die Stumpfnasigkeit und die graue Farbe der Augen.<sup>78</sup> Vermöge der unabtrennbaren Akzidenzien können wir gemäss der Sache immer darauf schliessen, wie sich das eine [Ding] vom anderen unterscheidet, nicht aber gemäss der *ratio*. Denn jedes Akzidens ist gemäss der *ratio* und dem Intellekt abtrennbar.<sup>79</sup> Aufgrund abtrennbarer Akzidenzien können wir es nicht immer, nur für eine gewisse Zeit. Denn die abtrennbaren Akzidenzien ändern fortlaufend, und gelegentlich besteht bei zwei Individuen eine so grosse Gemeinsamkeit bezüglich der Akzidenzien, dass eine Differenz kaum auszumachen ist. Doch obwohl sie, laut Boethius, an fast allen Akzidenzien gleichermassen teilhaben, sind sie doch bezüglich des Ortes verschieden, da sie nicht an derselben Stelle sein können, und das weder der Sache noch der Einsicht nach.<sup>80</sup> Daraus, dass

in isto loco et non alterum, concludere possumus unum differre ab alio. Per differentias communes et proprias ponimus differentiam inter individua, per differentias specificas inter speties. Sole differentie specificae diffinitiones intrans, quoniam diffinitiones dantur secundum rationem et intelligentiam, quae a loco et tempore absolvitur. Accidentia vero  
 5 diffinitiones intrare non possunt, quia secundum intelligentiam separantur, et tamen loco et tempori semper coniuncta sunt.<sup>35</sup> Differentie specificae sunt penitus intrinsecae, quia sunt de essentia rei. Differentie communes sunt penitus communes, quia adventitiae sunt et facile separabiles. Differentie vero proprie mediae sunt: intrinsecae et inseparabiles secundum actum, extrinsecae secundum intelligentiam et rationem.

10 [17] MORTALE : Secundum Porphyrium differentia est essentialis et connotat formam, quae cessare potest informare materiam, qualis est forma hominis vel bovis. Immortale vero connotat formam, quae cessare non potest informare materiam. Peripateticus tamen potius diceret esse predicabilia accidentalia, quam essentialia.

[18] FATEMUR scientiam in nobis nostrae animae inherens, post nativitatem adveniens, et  
 15 quod ab ea separari potest, accidens esse. In angelis tamen et spiritibus divinis scientia sive cognitio non est accidens, sed substantia, et ipsemet angelus, qui scit aut cognoscit; et haec  
 [f. 39<sup>r</sup>] est Aristotelis sententia. Plato vero ex opposito dicebat de anima rationali | <sup>36</sup> et angelo idem esse iudicium. Et sicut scientiae et cognitiones coessentialia sunt ipsis angelis, similiter animae rationali; et propterea dicebat „susceptivum discipline“<sup>37</sup> esse differentiam  
 20 essentialem, non autem solum proprietatem. Preterea, cum anima corpori immergebatur, propter corporis obscuritatem obliviscebatur omnium, et tandem per corporis laborem et studium aliquorum reminiscebatur. Quod si recte consideretur, non dissentit ab Aristotele, nam mos Platoniorum fuit et aliorum philosophorum non distinguere illa, quae sunt actu, ab hiis, quae solum sunt potentia. Nam quae in potentia sunt, quodammodo sunt, Aristoteles  
 25 vero semper illa distinguit. Cum ergo dicebat Plato animam creari cum virtutibus et scientiis, hoc secundum esse potentiale intelligendum est. Nam anima nostra creatur cum quibusdam igniculis et seminariis virtutum et scientiarum, quas Aristoteles naturales potentias vocat.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Sole – coniuncta sunt] (3-6) *unterstrichen*.

<sup>36</sup> In angelis – rationali] (15-17) *unterstrichen*. opinio platonica] *Marginalie am oberen Rand von f. 39<sup>r</sup>*.

<sup>37</sup> susceptivum discipline] *als Marginalie*.

<sup>38</sup> platonici inter esse potentiale et esse actu nullum posuere discrimen. igniculi seminaria = virtutum et scientiarum naturales potentie] *als Marginalie*. nam mos – vocat] (23-28) *unterstrichen*.

an diesem Ort nur das eine, nicht aber das andere sein kann, können wir daher schliessen, dass das eine vom andern verschieden ist. Wir legen die Unterschiede zwischen den Individuen aufgrund der allgemeinen und eigenen Differenzen fest,<sup>81</sup> aufgrund der spezifischen diejenigen unter den Arten.<sup>82</sup> Zur Definition werden nur die spezifischen Differenzen verwendet, da die Definitionen gemäss der Ratio und der Einsicht festgelegt werden, die von Zeit und Ort losgelöst ist. Die Akzidenzien können jedoch nicht in die Definitionen einbezogen werden, weil sie gemäss der Einsicht davon getrennt sind;<sup>83</sup> aber dennoch sind sie immer an Zeit und Ort gebunden. Die spezifischen Differenzen sind ganz inwendig, da sie das Wesen der Sache betreffen.<sup>84</sup> Die allgemeinen Differenzen sind ganz allgemeiner Art, weil sie etwas Zusätzliches und leicht Abtrennbares sind.<sup>85</sup> Die eigentümlichen Differenzen dagegen sind ein Mittelding: inwendig und unabtrennbar gemäss der Wirklichkeit, von aussen her kommend gemäss der Einsicht und der *ratio*.<sup>86</sup>

[17] Die Differenz „sterblich“ ist gemäss Porphyry wesenhafter Art<sup>87</sup> und konnotiert die Form, die aufhören kann, die Materie zu bilden, wie die Form des Menschen oder des Rindes.<sup>88</sup> Das „unsterblich“ aber konnotiert die Form, die nicht aufhören kann, die Materie zu mit Form zu versehen.<sup>89</sup> Der Peripatetiker würde allerdings eher sagen, die Praedikabilien seien akzidenteller, als sie seien wesenhafter Art.<sup>90</sup>

[18] Wir gestehen zu, die Wissenschaft hafte unserer Seele an, komme ihr nach unserer Geburt zu und sei, da sie von ihr getrennt werden kann, ein Akzidens. Bei den Engeln und göttlichen Geistern ist das Wissen oder die Erkenntnis (-fähigkeit) kein Akzidens, sondern eine Substanz, und ebender [ist] ein Engel, der weiss und erkennt.<sup>91</sup> Das ist die Meinung des Aristoteles. Plato hingegen sagte im Gegenteil, dass bezüglich der vernünftigen Seele | und des Engels dieselbe Feststellung gelte. Und wie die Wissensbestände und Erkenntnisse den Engeln wesensverwandt seien, so auch der vernünftigen Seele. Deshalb sagte er, dass das „wissensfähig sein“ eine essentielle Differenz sei und nicht nur eine Eigenschaft.<sup>92</sup> Zudem vergass die Seele, als sie in den Körper eintauchte, wegen der Dunkelheit des Körpers alles, doch schliesslich erinnerte sie sich dank der Mühe und des Eifers des Körpers wieder an gewisse Dinge. Wenn man es richtig betrachtet, weicht er nicht von Aristoteles ab, jedoch war es bei den Platonikern und bei anderen Philosophen üblich, diejenigen Dinge, die in Wirklichkeit sind, nicht von denen zu unterscheiden, die nur der Möglichkeit nach sind. Denn das, was der Möglichkeit nach ist, hat in gewisser Hinsicht Sein.<sup>93</sup> Aristoteles jedoch macht darin immer einen Unterschied. Deshalb ist, wenn Plato sagte, die Seele werde mit Fähigkeiten und Wissen erschaffen, dies gemäss dem möglichen Sein zu verstehen. Denn unsere Seele wird mit gewissen Flämmchen und Samen der Fähigkeiten und Wissensbestände geboren, welche Aristoteles „natürliche Potenzen“ nennt.<sup>94</sup>

[f. 39<sup>r</sup>]

[19] SICUT SE HABENT RES ARTIFICIALES ET ACCIDENTALES ad res naturales et illarum materia ad materiam rei naturalis et illarum forma ad formam rei naturalis,<sup>39</sup> similiter se habent speties, que inveniuntur in differentiis substantialibus et predicamentis accidentium ad speties predicamenti substantie et genera illarum ad genera substantialia et illarum differentie ad differentias substantiales. In rebus naturalibus, ut in homine, materia proprie est materia et forma proprie forma, quia principium operationum est. In rebus vero artificialibus, ut in statua lapidea, materia non est proprie materia, sed potius quid compositum, et forma non est proprie forma, sed in similitudine, quia neque est principium motus, neque aliquarum operationum.<sup>40</sup>

[20] SICUT CALIDITAS ET FRIGIDITAS UNIVERSALITER, id est perfecte, numquam possunt esse in eodem subiecto, bene tamen particulariter, id est remisse, sic opposite differentie numquam sunt perfecte et universaliter in eodem genere, quod dividunt, bene tamen particulariter. Et sicut, quando in materia introducitur forma bovis et fit bos,<sup>41</sup> forma illa non est producta de nichilo, sed prius erat in materia secundum esse potentiale, sic, quando speties differentiam accipit a genere, prius erat in ipso genere secundum esse potentiale, id est particulariter.

[21] UNICA EST DIFFERENTIA, QUE CONVERTATUR CUM SPETIE SPETIALISSIMA, SCILICET rationale. Relique autem omnes convertuntur cum spetie subalterna. Porphyrius tamen credit nullam esse convertibilem cum spetie spetialissima, quia secundum eum rationale diis et hominibus convenit. Ideo tertium predicabile secundum veritatem est iste terminus ‚differentia’ generaliter acceptus, ut est superius ad differentiam spetiei spetialissime et differentiam spetiei [spetialissime] subalterne<sup>42</sup>, et non iste terminus ‚differentia generica’. Diffinitio igitur tertii predicabilis est hec : ‚Differentia est, quod predicatur differentibus essentialiter in quale’.

[22] OMNES PHILOSOPHI dixerunt formas tam substantiales quam accidentales esse qualitates. Nam secundum modum eorum, illud quod preiacet et quod presupponitur, materia est vel rationem habens materie, et omne illud, quod preiacenti advenit, habet rationem qualitatis et forme. Ideo, dum queritur ‚Quid est homo’?, queritur eius materia, ideo respondetur ‚genus’. Et cum queritur ‚Quale quid est homo’?, queritur forma, ideo dicimus differentias predicari in quale. Quod in rebus naturalibus est materia et forma, in

<sup>39</sup> Res artificialis: similitudo = materia, forma; Res naturalis: veritas = materia, forma] *als Marginalie*.

<sup>40</sup> In rebus naturalibus – operationum] (5-9) *unterstrichen*.

<sup>41</sup> Analogia bo<vis>] *als Marginalie*.

<sup>42</sup> *vor subalterne] gestrichen spetialissime*.

[19] Wie sich die künstlichen und zufälligen [akzidentellen] Dinge zu den natürlichen Dingen verhalten und deren Materie zu der Materie eines natürlichen Dinges und ihre Form zu der Form eines natürlichen Dinges, so ähnlich verhalten sich die Arten, die in den verschiedenen substantiellen Differenzen und den Prädikamenten der Akzidenzien gefunden werden, zu den Arten des Prädikamentes der Substanz und ihre Gattungen zu den substantiellen Gattungen und ihre Differenzen zu den substantiellen Differenzen. Bei natürlichen Dingen, wie beim Menschen, ist die Materie eigentlich Materie und die Form eigentlich Form, weil diese das Prinzip des Handelns [Wirkens] ist. Bei künstlichen Dingen hingegen, wie bei einer Steinskulptur, ist die Materie nicht in eigentlichem Sinn Materie, sondern eher etwas Zusammengesetztes und die Form ist nicht in eigentlichem Sinne Form, sondern [nur] in Ähnlichkeit zu ihr, weil sie weder Ursache der Bewegung, noch irgendwelcher anderer Handlungen darstellt.<sup>95</sup>

[20] Wie die Wärme und die Kälte umfassend, das heisst, auf vollkommene Weise, niemals in einem und demselben Subjekt sein können, wohl aber einzeln, das heisst in freier Weise, so befinden sich gegensätzliche Differenzen niemals in vollkommener und universeller Weise in derselben Gattung, die sie teilen, wohl aber einzeln. Und wie dann, wenn in die Materie die Form des Rindes eingeführt wird und ein Rind daraus wird, diese Form nicht aus dem Nichts hervorgegangen ist, sondern schon vorher, gemäss dem potentiellen Sein, in der Materie vorhanden war, so war auch, wenn die Art von seiten der Gattung ihre Differenz empfängt, sie gemäss dem potentiellen Sein einzeln schon früher in dieser Gattung.<sup>96</sup>

[21] Es gibt eine einzige Differenz, welche mit der spezifischsten Art konvertierbar ist, nämlich [die Differenz] „vernunftbegabt“. Alle übrigen konvertieren mit der subalternen Art. Porphyrius war jedoch der Ansicht, dass keine [Differenz] mit der spezifischsten Art konvertierbar sei, weil nach ihm das „vernunftbegabt“ sowohl den Menschen wie auch den Göttern zukommt. Deswegen ist gemäss der Wahrheit das dritte Prädikabile der allgemein aufgefasste Terminus „Differenz“ – wie er denn höher steht als die Differenz der speziellsten Art und die Differenz einer untergeordneten Art – und nicht der Terminus „generische Differenz“. Die Definition des dritten Prädikabile ist demnach die folgende: Differenz ist, was ausgesagt wird anhand von sich der Qualität nach wesentlich Unterscheidendem.<sup>97</sup>

[22] Alle Philosophen sagten, die Formen seien sowohl substantielle wie auch akzidentelle Qualitäten. Denn ihrer Ansicht gemäss ist das, was vorliegt und vorausgesetzt wird, die Materie oder etwas, das die Ratio von Materie hat. Und alles, was zu diesem Vorliegenden hinzukommt, hat die Ratio einer Qualität und einer Form.<sup>98</sup> Wenn also gefragt wird, „Was ist der Mensch?“, so wird nach dessen Materie gefragt und demzufolge wird mit „Gattung“ geantwortet. Wenn [aber] gefragt wird, „Wie ist der Mensch beschaffen?“, so wird nach der Form gefragt; aus diesem Grunde sagen wir, dass die Differenzen im qualitativen Sinn ausgesagt werden.<sup>99</sup> Was bei natürlichen Dingen Materie und Form sind,



logica est determinabile et determinatio sua; determinabile ad materiam et determinatio ad formam.

[23] QUARTA DIFFINITIO DIFFERENTIE intelligenda est ut sequens per quandam conversionem ad tertiam. Nam tertia dicit: ‚Differentia est, quod distinguit speties sub eodem genere contentas’. Sequitur igitur, quod singule speties sub eodem genere contente inter se per suam aliquam differentiam distinguantur, et illud pretendit quarta diffinitio. Hec quarta diffinitio nisi intelligatur, sicut dictum est, comprehendet omnes differentias, tam communes quam proprias et magis proprias, quia eius hic erit sensus: Omne illud, quo alterum ab altero differt, est differentia.

10 Quinta diffinitio est hec : ‚Differentia est, que cum ea, que sub eodem genere posita sunt, [f. 39<sup>v</sup>] dirimit, ad esse substantialemque rationem conducit et eius quid esse rei pars est’.

[24] MARTIANUS CAPELLA sic differentiam diffinit: ‚Differentia est sufficiens ad id, quod susceperis, discretio, ut, si queratur, quid inter hominem intersit et equum, sufficit quod dicamus: ‚homo bipes est et equus quadrupes’. Sunt enim rebus singulis multe differentie; 15 hinc multis modis possumus dividere in sexus, ut animalium alia masculina, alia feminina; in etates, ut animalium alia ornotina, id est nuper nata, alia iuvenilia, alia senilia; in quantitates, ut animalium alia magna, alia parva, alia media; in varietatem motus, ut animalium alia gradientia, alia serpentia, alia volatilia, alia reptilia; in habitaculorum varietates, ut animalium alia aquatilia, alia terrea, alia aerea,<sup>43</sup> alia, ut quidam volunt, 20 ignea; in diversitatem soni, ut animalium alia loquentia, alia gementia, alia latrantia, alia ululantia; in operationes, ut animalium aliud vigilans, aliud dormiens; in essentias, ut animalium aliud rationale, aliud irrationale. Et hec propriissime differentia est’.

#### DE PROPRIO

[25] GENUS ET DIFFERENTIA DE ESSENTIA SUNT SPETIES, proprium vero non est de essentia, 25 sed ipsius totius naturalis quedam aptitudo, inclinatio vel potentia.<sup>44</sup> Etsi altius investigare volumus: Cum omnis forma sit quedam dei similitudo, qui est infinitus actus, necesse est quamlibet formam quandam habere activitatem. Aliter enim frustra esset et inutilis more materie prime, que per se est inutilis. Deus autem et natura nichil faciunt frustra. Hinc unaqueque forma suas habet essentielles et coevas inclinationes secundum quas possit 30 operari. Et quanto ipsa forma est nobilior et perfectior, tanto plures habet proprietates, ut hominis proprietates sunt risibile, flebile, disciplinabile, esse medicum, esse rhetorem, esse

<sup>43</sup> *Zweites terrea zu aerea verbessert. Cum omnis forma – respectu canis] (19,26-20,5) unterstrichen.*

<sup>44</sup> *proprium quedam naturalis aptitudo, inclinatio sive potentia (totius)] als Marginalie.*

das ist in der Logik das Determinierbare und sein Determinierendes. Das Determinierbare bezieht sich auf die Materie und das Determinierende auf die Form.

[23] Die vierte Definition der Differenz ist in gewisser Weise als Abwandlung der dritten zu verstehen.<sup>100</sup> Die dritte Definition lautet: Die Differenz ist das, was die unter derselben Gattung enthaltenen Arten unterscheidet. Daraus folgt, dass sich die einzelnen Arten, die unterhalb derselben Gattung enthalten sind, untereinander mittels irgendeiner ihnen eigenen Differenz voneinander unterscheiden, und das ist das, was die vierte Definition behauptet. Wenn diese vierte Definition nicht verstanden wird, wie es angegeben ist, wird sie alle Differenzen umfassen, sowohl die allgemeinen als auch die eigentümlichen und die noch eigentümlicheren, denn ihr Sinn ist der: Alles, worin sich das eine vom anderen unterscheidet, ist Differenz.<sup>101</sup>

Die fünfte Definition lautet folgendermassen: Die Differenz unterteilt das, was unterhalb derselben Gattung steht, und führt es zum Sein und zur wesenhaften Beschaffenheit und zu dem<sup>102</sup>, was ein wesenhafter Teil dieses Dinges ist.<sup>103</sup> |

[24] Martianus Capella definiert die Differenz folgendermassen:<sup>104</sup> „Die Differenz ist eine für das, was jemand unternimmt, hinlängliche Unterscheidung. Wenn man beispielsweise fragt, was für ein Unterschied zwischen einem Menschen und einem Pferd sei, so genügt es, wenn wir sagen: „Der Mensch ist zweifüssig und das Pferd vierfüssig“. Einzeldinge haben nämlich viele Differenzen. Daher können wir Unterteilungen auf viele Arten vornehmen: [beispielsweise] in bezug auf die Geschlechter, denn die einen Lebewesen sind männlich, die anderen weiblich; bezüglich des Alters sind die einen neu geschlüpft, das heisst erst geboren, andere Junge, wieder andere Alte. In bezug auf die Grösse sind die einen gross, andere klein, wiederum andere mittelgross; in bezug auf die unterschiedlichen Arten der Fortbewegung, da die einen Tiere schreiten, andere schleichen, fliegen oder kriechen. [Weiter] bezüglich der unterschiedlichen Lebensbereiche: die einen sind Wassertiere, andere Land- oder Luftbewohner, andere wiederum sind, wie gewisse Leute behaupten, Bewohner des Feuers; bezüglich unterschiedlicher Laute sind die einen redefähig, andere stöhnen, andere wiederum bellen oder heulen. [Unterschieden wird auch] bezüglich der Tätigkeit: so ist das eine Tier wach, das andere schläft. Betreffs des Wesens ist das eine Lebewesen vernunftbegabt, das andere der Vernunft entbehrend; und dies ist die eigentlichste Differenz.“ [f. 39<sup>v</sup>]

## ÜBER DAS PROPRIUM

[25] Gattung und Differenz sind Formen, die dem Wesen [Substanz] zugehören. Das Proprium<sup>105</sup> aber ist nicht dem Wesen [zugehörig], sondern bedeutet eine gewisse natürliche Eignung<sup>106</sup>, Neigung<sup>107</sup> oder Vermögen<sup>108</sup> des Ganzen selbst. Aber wir wollen der Sache noch besser auf den Grund gehen: Da jede Form ein gewisses Abbild Gottes ist,<sup>109</sup> der ewige [unendliche] Wirklichkeit ist,<sup>110</sup> dann muss eine beliebige Form eine gewisse Tätigkeit aufweisen. Sonst wäre sie nämlich ebenso umsonst und unnütz wie die „Erste Materie“, welche in sich selber unnütz ist. Gott und die Natur tun jedoch nichts Nutzloses.<sup>111</sup> Deshalb hat eine jede Form ihre wesentlichen [wesenhaften] und angeborenen Neigungen, mit Hilfe derer sie tätig sein kann, und je edler und perfekter diese Form ist, desto mehr Eigenschaften hat sie. So hat der Mensch Eigenschaften wie lachen und weinen zu können, sich Wissen[schaften] erwerben zu können, Arzt, Redner,

domificatorem, esse citharedum, ut aptitudinem dicunt. Nec est credendum, ut multi putaverunt, quod unius spetiei sit unica proprietas; sed in numero sunt nobis incerto. Tamen Remundus Lullius unicuique spetiei unam generalem assignabat proprietatem, que omnes alias comprehenderet, ut homificare vel homificabile respectu hominis, canificare vel canificabile respectu canis. Proprietates primo modo sunt actus proprietatum quarto modo; hinc omnis terminus, qui est proprium quarto modo, si dicat actum, erit proprium primo modo et e converso: Omnis terminus qui est proprium primo modo, si dicat aptitudinem, erit proprium quarto modo. Sed frequentissime et maxime propriis in disciplinis proprio quarto modo et secundo modo utimur in descriptionibus, ut si dicamus:

10 ‚Homo est animal bipes sine plumis, latos habens ungues’. Proprium primo modo, quia dicit actum, raro admittitur in disciplinis nisi dicat potentiam, et tunc non est amplius proprium primo modo, sed quarto modo: Proprium vero tertio modo numquam in disciplinis recipitur, quia ex solo casu et suppositione est.

[26] SEX SUNT transcendentia logicalia, que frequenter solent assignari a logicis, scilicet

15 res, ens, aliquid; unum, bonum, verum. Quorum tria sunt absoluta, scilicet res, ens, aliquid, et tria connotativa: unum, bonum, verum; tria connotativa proprietates sunt trium absolutorum, sic, quod quodlibet connotativorum cuilibet absolutorum respondet et attribuit<ur>.<sup>45</sup>

#### [27] DE ACCIDENTE

20 Secundum logicam accidens et terminus connotativus idem. Nec habet consyderare logicus, utrum termini connotantes extrinsece connotent accidentia realiter inherentia alicui subiecto, ut non curat logicus, cum dicit istum terminum ‚sedens’ connotare extrinsece, utrum sessio sit accidens distinctum a sedente, ut dicunt reales, vel sit ipsamet res sedens, ut dicunt nominales. Nam hoc est alterius discipline. Dicendum est igitur, ut pro rudi

25 Minerva cognoscatur, quod accidentium quedam sunt realia sive physicalia, ut albedo, nigredo, alia vero sunt accidentia rationalia sive logicalia, que etiam vocantur phan- |

[f. 40 r] tastica, ut sessio, figura in quantitate, paternitas, filiatio; et huiusmodi accidentia sunt quidam modi concipiendi non essentielles.<sup>46</sup> Insuper accidentium logicalium quedam sunt accidentia propria, que cum aliqua spetie spetialissima convertuntur et de ea necessario

30 verificantur, et illa spetiali vocabulo vocantur propria, sive accidentia propria. Alia vero

<sup>45</sup> attribuit<ur>] am Rand. Schema als Marginalie: res, ens, aliquid: jeder einzelne Terminus korrespondiert mit unum, verum, bonum.

<sup>46</sup> et huiusmodi – essentielles] unterstrichen.

Baumeister oder Kitharاسpieler sein zu können - wie man diese Fähigkeit nennt. Auch ist nicht glaubhaft, was viele gemeint haben, dass eine bestimmte Art nur eine einzige Eigenschaft habe, sondern der Zahl nach sind sie uns unbekannt.<sup>112</sup> Trotzdem teilte Ramon Lull einer jeden Art eine allgemeine Eigenschaft zu, die alle anderen umfassen sollte, so das Zum-Menschen-Machen oder das Vermenschlichende in bezug auf den Menschen; dasselbe beim Hund, auf den Hund bezogen.<sup>113</sup> Die Eigenschaften nach dem ersten Modus sind Verwirklichungen der Eigenschaften nach dem vierten Modus. Daher wird jeder Terminus, der ein Proprium gemäss dem vierten Modus ist, wenn man es der Wirklichkeit nach aussagt, zum Proprium nach dem ersten Modus und umgekehrt: Jeder Terminus, der ein Proprium nach dem ersten Modus ist, wird, wenn eine Fähigkeit ausgesagt wird, zu einem Proprium nach dem vierten Modus.<sup>114</sup> Aber sehr häufig, und zwar vor allem in den eigentlichen Disziplinen, verwenden wir das Proprium bei Beschreibungen nach dem vierten und dem zweiten Modus, so wenn wir [etwa] sagen: „Der Mensch ist ein zweifüssiges Lebewesen ohne Federn, mit breiten Nägeln“. Das Proprium nach dem ersten Modus wird, weil es die Wirklichkeit aussagt, in den Disziplinen selten verwendet, es sei denn, es sage die Möglichkeit aus; dann aber ist es nicht mehr ein Proprium nach dem ersten, sondern nach dem vierten Modus. Das Proprium nach dem dritten Modus dagegen wird in den Wissenschaften niemals angewandt, weil es auf blossen Zufall und auf einer Annahme beruht.

[26] Es gibt sechs logische Transzendentalien, die von Logikern häufig bestimmt werden: das Ding, das Seiende, das Etwas, das Eine, das Gute und das Wahre.<sup>115</sup> Drei davon sind absolut, nämlich das Ding, das Seiende und das Etwas, und drei sind konnotativ: das Eine, das Gute und das Wahre.<sup>116</sup> Die drei konnotativen Eigenschaften gehören den drei absoluten zu, so dass eine beliebige der konnotativen mit einer beliebigen der absoluten korrespondiert und ihr zugeteilt ist.<sup>117</sup>

#### [27] ÜBER DAS AKZIDENS<sup>118</sup>

Gemäss der Logik sind das Akzidens und der konnotative Terminus dasselbe. Der Logiker muss auch nicht in Betracht ziehen, ob die Termini, die von aussen konnotieren, Akzidenzien konnotieren, die einem Subjekt wirklich innewohnen; so wie es den Logiker nicht kümmert, wenn er sagt, der Terminus „sitzend“ konnotiere in äusserlich zukommender Weise, ob das Sitzen ein vom Sitzenden verschiedenes Akzidens sei, wie es die Realisten behaupten, oder ob das Sitzen das sitzende Ding selbst sei, wie es die Nominalisten behaupten. Denn das gehört zu einer anderen Disziplin.<sup>119</sup> Es geht darum, in einfacher und verständlicher Weise darzulegen, dass von den Akzidenzien die einen real oder physisch sind, wie die Weisse und die Schwärze, andere jedoch rationale oder logische Akzidenzien sind, die auch als „vorstellungsmässige“ | bezeichnet werden, wie das Sitzen, die Figur der Quantität nach<sup>120</sup>, die Vaterschaft und die Abstammung. Und derartige Akzidenzien stellen gewisse Modi des Konzipierens dar, die nicht wesenhaften [essentiellen] Charakter aufweisen. Darüber hinaus sind unter den logischen Akzidenzien, die einen „eigentümliche“ Akzidenzien, die mit irgendeiner speziellsten Spezies konvertibel sind, und sie werden von ihr notwendig wahr ausgesagt und mit einem besonderen Ausdruck, nämlich „Propria“ oder „eigentümliche Akzidenzien“, benannt. Andere [Akzidenzien]

[f. 40<sup>r</sup>]

sunt maiora spetie spetialissima nec eis necessario conveniunt, ut ‚album’ non de una sola spetie, sed de pluribus predicatur et de nulla necessario. Alia vero sunt minora<sup>47</sup> spetie spetialissima, nec etiam necessario insunt, ut esse extrinsecum, ut dicit actum, et tam illa quam maiora accidentia communia dicuntur.

5 [28] TANTA EST VIS INTELLECTUS, quod ea, que naturaliter separari non possunt, possit separare et separata conservare, ut in lacte sunt albedo, dulcedo, humiditas, frigiditas, quantitas et gravitas, que, quamvis realiter separari non possint ab ipso lacte sine corruptione ipsius lactis, intellectus tamen sine corruptione, concipiendo ipsum lac secundum sua essentialia, potest hec omnia separare, separata conservare et in diversis  
10 locis collocare, et quando placuerit, reunire. Et si quis dicat, quod idem fieri possit de proprio, negatur, quia impossibile est, intelligere hominem per sua essentialia et intelligere ipsum non esse risibilem, quia risibilitas est quedam inclinatio ipsius anime coessentialis et coeva. Ideo, qui aufert risibilitatem, aufert et animam et sic hominem corrumpit.<sup>48</sup>

[29] ALBEDO analogisat ad lucem, nigredo autem ad tenebras. Ideo, sicut tenebre sunt  
15 privatio lucis, dicere solemus nigredinem privationem esse albedinis.<sup>49</sup>

[30] ACCIDENTIUM logicalium due sunt speties. Nam quedam sunt accidentia logicalia propria et illi sunt termini connotativi extrinsece, connotantes formas suis subiectis realiter inherentes, ut nigrum, calidum, et illis conveniunt omnes diffinitiones nisi fuerint inseparabilia, ut albedo respectu cigni et nigredo respectu corvi, que, quamvis sint  
20 accidentia, illis tamen non conveniunt due prime diffinitiones, ut habetur in notis, quamvis aliter dici possit, quemadmodum dicit Porphi<rius> in textu. Alia sunt accidentia logicalia impropria<sup>50</sup>, que proprie accidentia non sunt; reducuntur tamen ad accidentia, ut sunt termini connotativi extrinsece, qui non connotant formas realiter inherentes, sed solum denotant rem ipsam accidentaliter se habere, ut ‚sedere’, ‚vivere’, ‚mori’, ‚uri’, et sic de  
25 aliis. Et illis non est necesse duas primas diffinitiones convenire, licet aliquibus conveniant, utputa istis: ‚sedere’, ‚ambulare’, ‚stare’; istis vero: ‚vivere’, ‚mori’, ‚uri’, solum tertia convenit.

### [31] DE COMMUNITATIBUS

Quia paraphrasis pro deo angelum ponit, dubitare posset quispiam, an hoc recte, et utrum  
30 eodem modo senserit Porphi<rius> de intelligentiis sive angelis et de diis, quos dixit

<sup>47</sup> minora] *offenbar aus maiora verbessert.*

<sup>48</sup> intelligere – corrumpit] (11-13) *unterstrichen.*

<sup>49</sup> analogisat – albedinis] (14f.) *unterstrichen.*

<sup>50</sup> accidentia logicalia: propria / impropria] *als Marginalie.*

wiederum sind grösser [umfassender] als eine speziellste Spezies, sie kommen ihnen aber nicht notwendigerweise zu, wie etwa „weiss“ nicht von einer Art allein, sondern von vielen ausgesagt wird, von keiner [jedoch] notwendigerweise. Andere [Akzidenzien] wiederum sind kleiner [weniger umfassend] als eine speziellste Spezies und sind in ihr nicht notwendigerweise enthalten als „äusserliches Sein“, wie es der Ausdruck ‚*actum*‘ aussagt; und sowohl sie als auch die grösseren Akzidenzien heissen gemeinsame.<sup>121</sup>

[28] So gross ist die Kraft des Intellekts, dass er das, was auf natürliche Weise nicht getrennt werden kann, zu trennen und getrennt zu halten vermag, so wie in der Milch das Weisse, das Süsse, das Feuchte, die Kälte, die Menge und Schwere sind. Während sie von der Milch ohne deren Zerstörung in Wirklichkeit nicht trennbar sind, so vermag doch der Intellekt, indem er die Milch gemäss deren wesenhaften Eigenschaften betrachtet, das alles ohne Zerstörung zu trennen, getrennt zu halten und an verschiedenen Orten [im Gedächtnis] aufzubewahren und nach Belieben wieder zu vereinen.<sup>122</sup> Wenn jemand aber einwenden sollte, dies sei auch beim Proprium möglich, so wird dies verneint, weil es unmöglich ist, den Menschen hinsichtlich seiner Wesenhaftigkeit zu erfassen, ihn aber so zu erfassen, als wäre er des Lachens nicht fähig, weil das Vermögen zu lachen eine gewisse wesensgleiche und eingeborene Neigung der Seele selbst ist. Wer also das Vermögen zu lachen aufhebt, der hebt auch die Seele auf und zerstört dadurch den Menschen.

[29] Die Weisse stellt eine Analogie zum Licht, die Schwärze eine solche zur Finsternis dar.<sup>123</sup> Deshalb pflegen wir zu sagen, dass, wie die Finsternis eine Beraubung des Lichtes sei, so sei die Schwärze eine Beraubung der Weisse.<sup>124</sup>

[30] Es gibt zwei Arten von logischen Akzidenzien: die einen sind „eigentümliche“ logische Akzidenzien, und das sind äusserlich konnotative Termini, welche die Formen, die ihren Subjekten wirklich anhaften, konnotieren, wie das Schwarze und das Warme. Und diesen kommen alle Definitionen zu, sofern diese nicht unabtrennbar sind, wie die Weisse des Schwanes oder die Schwärze des Raben: Diesen kommen, auch wenn sie Akzidenzien sind, die zwei ersten Definitionen, wie in den „Anmerkungen“ bemerkt, nicht zu, auch wenn es anders ausgedrückt werden kann, so wie es Porphyrius im Text schreibt.<sup>125</sup> Die anderen logischen Akzidenzien sind „nicht eigentlich“: sie sind eigentlich keine Akzidenzien, werden jedoch auf Akzidenzien zurückgeführt. Solcherart sind äusserlich konnotative Termini, welche nicht wirklich anhaftende Formen konnotieren, sondern lediglich Bezug darauf nehmen, dass eine Sache sich akzidentell so verhält, wie: sitzen, leben, sterben, verbrannt werden, und so fort. Und diesen müssen die beiden ersten Definitionen nicht notwendigerweise zukommen, auch wenn sie einigen zukommen, nämlich solchen: „sitzen“, „gehen“, „stehen“; solchen aber wie „leben“, „sterben“, „verbrannt werden“, kommt nur die dritte zu.<sup>126</sup>

#### GEMEINSAMKEITEN

[31] Da in der Paraphrase an Stelle [des] Gottes der Engel steht, könnte jemand daran zweifeln, ob dies zu recht so sei, und ob Porphyrius dieselben Vorstellungen bezüglich der Intelligenzen oder der Engel und der Götter hatte, die er als vernunftbegabt bezeichnete.<sup>127</sup>

rationales. Ad hoc dicitur quod non, quia Por<phirius> dixisset intelligentias, quas vocamus angelos, esse substantias incorporeas, non animatas, sensibiles aut rationales, quia recte sequitur: ‚hoc est rationale, ergo animal’, ‚hoc est animal, ergo substantia corporea, animata, sensibilis’, a diffinito ad diffinitionem. Cum ergo dixit deos rationales, non de  
 5 angelis, sed de quibusdam diis aeriis, terrestribus aut aqueis intelligebat, ut sunt satyri, fauni, sylvani et nymphe et heroes, quos credebat esse substantias corporeas, sensibiles et rationales, posse irasci, gaudere, delectari et sic de reliquis passionibus. Si angelus dicatur rationalis, hoc erit in ratione metaphysica, quando gradus rerum sic assignamus :

10		1. esse	
		2. vivere	
	semper gradus	3. sentire	superiores
	inferior	4. phantasiari	comprehendit
		5. ratiocinari	
15		6. intelligere	
		7. mentificare <sup>51</sup>	

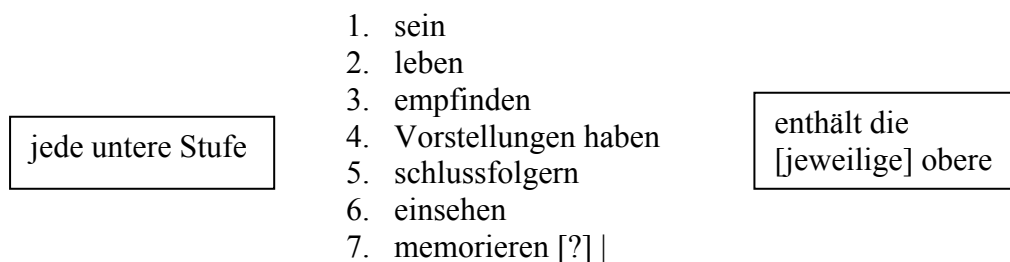
[f. 40<sup>v</sup>] [32] HOC EST UNUM PLATONICUM, et ex illo sumunt occasionem reales, ut dicant totum distinctum a suis partibus simul sumptis, cum genus respectu suarum partium sit totum, differentie vero partes. Si igitur omnes differentie possunt auferri remanente genere, nichil  
 20 vetat totum remanere sublatis partibus suis. Sed reales decepti sunt, quia Porphi<rius> non analogisat ad partes et ad totum, sed ad materiam et formam, quia Porphi<rius>, comparans differentias generi, potius eas vocat formas quam partes. Preterea ex dictis Porphirii non potest haberi, quod totum distinguatur a suis partibus simul sumptis secundum rem, sed solum secundum rationem.

25 [33] HEC QUINTA DIVERSITAS est platonica. Nullum enim inconueniens est dicere secundum veritatem. Sicut ipsius spetiei est unicum genus propinquum et immediatum, similiter unica differentia. Nam licet Porphi<rius> quattuor assignet [proprie] differentias hominis, scilicet ‚rationale’, ‚mortale’, ‚mentis capax’ et ‚susceptivum discipline’, secundum veritatem unica est, scilicet ‚rationale’; nam ‚mortale’ male posuit, similiter et alias duas,  
 30 quia virtutes et disciplinas nobis coevas et coessentiales et posuit et credidit.

[34] HEC PROPRIETAS veritatem habet secundum cogitationem et intellectum, non autem secundum realem existentiam. Intellectus enim sequens ordinem nature primo concipit materiam, secundo formam, tertio coniunctionem forme cum materia, quarto concipit totum resultans ex tali coniunctione. Cum ergo possimus intelligere formam, non

<sup>51</sup> Gradus rerum secundum Remundum Lullium] *als Marginalie*.

Dazu ist zu sagen, dass dem nicht so ist, da Porphyrius gesagt hätte, die Intelligenzen, die wir Engel nennen, seien unkörperliche, nicht beseelte, empfindungsfähige oder vernunftbegabte Substanzen, weil sich richtigerweise folgern lässt: „Dies ist ein rationales Wesen, also ein Lebewesen; dies ist ein Lebewesen, also eine körperliche, beseelte, empfindungsfähige Substanz“, gemäss dem Topos vom Definierten zur Definition.<sup>128</sup> Wenn er also sagte, dass die Götter vernunftbegabt seien, so meinte er damit nicht Engel, sondern irgendwelche Luft-, Erd- oder Wassergeister, so wie es Satyrn, Faune, Waldgeister, Nymphen und Heroen sind, von denen er glaubte, sie seien körperliche, empfindungsfähige und vernunftbegabte Substanzen, die in Zorn geraten, fröhlich sein und sich ergötzen könnten, und auch andere Empfindungen hätten.<sup>129</sup> Wenn aber der Engel als „vernunftbegabt“ bezeichnet wird, ist dies in metaphysischer Weise gemeint, wenn wir die Grade [des Seins] der Dinge folgendermassen bezeichnen:<sup>130</sup>



[32] Das ist das platonische Eine, und dies veranlasst die Realisten, zu sagen, das Ganze sei von seinen zusammen genommenen Teilen verschieden,<sup>131</sup> wobei die Gattung bezüglich ihrer Teile das Ganze darstellt, die Differenzen dagegen die Teile.<sup>132</sup> Wenn daher alle Differenzen, bei bestehen bleibender Gattung, aufgehoben werden können, spricht nichts dagegen, dass das Ganze erhalten bleibt, wenn dessen Teile aufgehoben worden sind. Aber die Realisten haben sich getäuscht, weil Porphyrius das nicht analog auf die Teile und das Ganze bezieht, sondern auf die Materie und die Form, weil Porphyrius, wenn er die Differenzen mit der Gattung vergleicht, diese eher als Formen, denn als Teile bezeichnet. Des Weiteren kann man den Worten des Porphyrius nicht entnehmen, dass das Ganze gemäss der Sache von seinen zusammengefassten Teilen verschieden sei, dies aber nur gemäss der *ratio*.

[f. 40<sup>v</sup>]

[33] Diese fünfte Verschiedenheit ist platonisch. Etwas gemäss der Wahrheit zu sagen, hat nichts Unschickliches. So wie es eine einzige nahe und unmittelbare Gattung einer und derselben Spezies gibt, gibt es nur eine einzige Differenz. Mag auch Porphyrius dem Menschen vier Differenzen zuteilen, nämlich „vernunftbegabt“, „sterblich“, „verstandesfähig“ und „aufnahmefähig für Wissen“,<sup>133</sup> gibt es doch in Wahrheit nur eine, nämlich „vernunftbegabt“. Denn [die Differenz] „sterblich“ hat er zu Unrecht genannt, ebenso die beiden anderen, weil er die Fähigkeiten [Tugenden] und die Wissensfähigkeit als uns eingeboren und wesensgleich dargestellt und sie dafür gehalten hat.<sup>134</sup>

[34] Diese Eigenschaft besitzt ihren Wahrheitsgehalt gemäss dem Denken und dem Verstand, nicht aber gemäss der realen Wirklichkeit. Der Verstand folgt nämlich der Ordnung der Natur und begreift zuerst die Materie, zweitens die Form, drittens die Vereinigung der Form mit der Materie, viertens erfasst er das Ganze, das aus einer solchen Vereinigung entsteht.<sup>135</sup> Wenn wir deshalb imstande sind, die Form zu begreifen, nicht



intelligend<o> [?] materiam adhuc informare, sequitur, quod potest auferri speties, que est ut totum, remanente differentia, que est ut forma.<sup>52</sup>

[35] HEC QUARTA DIFFERENTIA potissime intelligitur de spetiebus spetialissimis, que assumi non possunt ad diffinitionem alterius spetiei, nec proprie etiam subalterne spetiei, ut hec  
5 non est propria diffinitio : ‚Homo est corpus animatum anima’. Et si quis dicat, quod in ista diffinitione: ‚Mulus est animal genitum ex equa et asino’ ponuntur due speties, dicitur quod non est diffinitio, sed solum vulgaris descriptio.

Propositio quam ponit Porphirius apud Peripateticos habet hunc sensum: quamvis ita sit in re, quod quedam particularis equa cuidam particulari asino permisceatur ad muli  
10 generationem, hoc totum capiendo physice, non tamen ‚equus’ et ‚asinus’ capiendo in communi, id est logice, id est isti duo, duo termini communes. ‚Equus’ et ‚asinus’ non miscentur, id est coniunguntur ad muli generationem, id est diffinitionem istius termini ‚mulus’. Apud platonicos et reales hanc habet intelligentiam, quamvis particularia individua diversarum spetierum et aliquis asinus et quedam mula possint miscere ad  
15 generationem muli aut alterius individui, numquam tamen speties et idee communes permixte sunt et communicabiles, ut idea equi et asini.

[36] PRIMA DIFFERENTIA universaliter vera est apud Porphi<rium>, qui credebatur omnes differentias predicari de pluribus spetie differentibus, secundum veritatem solum particulariter vera est. Secunda similiter apud Porphirium vera est, quia licet sequatur:  
20 ‚animal est, ergo sensibile est’; non tamen sequitur: ‚sensibile est, ergo animal est’, quia prius dixit, quod sublata spetie aufertur eius differentia, sed non e converso. Proprium vero convertitur, ut bene sequitur: ‚homo est, ergo risibile est’, et: ‚risibile est, ergo homo est’. Illud tamen est falsum secundum Aristotelem, nam secundum Aristo<telem> cum sua spetie convertitur, et apud eum bene sequitur: ‚animal est, ergo sensibile est’, et contra:  
25 ‚sensibile est, ergo animal est’.

[37] DE DIFFERENTIA ET ACCIDENTE in hac secunda proprietate Porphi<rius> non loqui<tur> consequenter ad ea, que prius dixit. Nam differentia semper adest sue spetiei, quoniam neque secundum rem neque secundum cogitationem potest separari. Accidens autem inseparabile, quamvis secundum rem separari non possit, potest tamen secundum  
30 intellectum. Ideo videtur non semper et necessario adesse, et cum Porphi<rius> dicit eam semper adesse, id intelligendum est secundum rem et realem | existentiam. Et sic hic loquitur secundum realem existentiam, cum semper in precedentibus sit solitus loqui secundum cogitationem et intellectum, et sic non perseverat in suo proposito.

[f. 41 <sup>r</sup>]

<sup>52</sup> vor forma] gestrichen pars.

aber verstehen, wie sie die Materie mit Form versieht, so folgt daraus, dass die Spezies - die dem Ganzen entspricht - aufgehoben werden kann, und die Differenz, die der Form entspricht, dabei erhalten bleibt.<sup>136</sup>

[35] Diese vierte Differenz erhellt am besten in bezug auf die speziellsten Spezies, die weder zur Definition einer anderen Spezies, noch eigentlich [zur Definition] einer subalternen Spezies verwendet werden können. Denn dies ist keine eigene Definition: „Der Mensch ist ein mit einer Seele beseelter Körper“. Und wenn jemand sagen sollte, dass in der Definition: „Das Maultier ist ein Tier, das von einer Stute und einem Esel stammt“, zwei Arten postuliert werden, so muss erwidert werden, dass dies keine Definition, sondern nur eine volkstümliche Beschreibung ist.<sup>137</sup> Der Satz, den Porphyrius aufstellt, hat bei den Peripatetikern diesen Sinn: wenn es sich auch der Sache nach so verhalte, dass sich eine einzelne Stute mit einem einzelnen Esel vereine, um ein Maultier hervorzubringen, so sei all dies auf der Ebene der Natur zu verstehen, jedoch nicht so, dass man „Pferd“ und „Esel“ als allgemein [als Art-Begriffe], das heisst gemäss der Logik auffasst, das heisst, diese zwei als zwei allgemeine Termini [Spezies]. „Pferd“ und „Esel“ vereinen sich nicht, das heisst, begatten sich nicht zur Zeugung des „Maultiers“ [als Spezies], das heisst zur Definition des Terminus „Maultier“. Bei den Platonikern und den Realisten hat das diese Bedeutung, und obwohl sich einzelne Individuen verschiedener Arten - wie etwa irgendein Esel mit irgendeiner [Maultier-?] Stute<sup>138</sup> - zur Zeugung eines Maultieres oder irgend eines anderen Individuums vereinigen können, so werden doch niemals die Arten und die allgemeinen Ideen vermischt und vereinigt, wie beispielsweise die Idee des Pferdes mit derjenigen des Esels.

[36] Die erste Differenz gilt nach Porphyrius als allgemein wahr, da er glaubte, alle Differenzen würden von vielem der Art nach Verschiedenen ausgesagt; hinsichtlich der Wahrheit ist sie nur teilweise wahr.<sup>139</sup> Ebenso ist die zweite [Differenz] nach Porphyrius wahr, weil man schliessen kann: „Es ist ein Lebewesen, also ist es der Empfindung fähig.“ Nicht aber darf gefolgert werden: „Es ist der Empfindung fähig, also ist es ein Lebewesen“, weil er [Porphyrius] zuvor gesagt hat, dass mit Aufhebung der Spezies auch dessen Differenz aufgehoben wird, nicht aber umgekehrt. Das Proprium hingegen ist umkehrbar, und es kann geschlossen werden: „Es ist ein Mensch, also hat er die Fähigkeit zu lachen“, und: „Es vermag zu lachen, also ist es ein Mensch.“<sup>140</sup> Nach Aristoteles aber ist das falsch, denn nach Aristoteles ist sie [die Differenz] mit ihrer Spezies konvertierbar. Nach ihm kann demgemäss gefolgert werden: „Es ist ein Lebewesen, folglich ist es empfindungsfähig“, und umgekehrt: „Es ist empfindungsfähig, also ist es ein Lebewesen.“<sup>141</sup>

[37] ÜBER DIE DIFFERENZ UND DAS AKZIDENS äussert sich Porphyrius in dieser zweiten Eigenschaft nicht folgerichtig gemäss dem, was er vorher gesagt hat.<sup>142</sup> Denn die Differenz ist immer mit ihrer Art vergesellschaftet, da sie ja weder der Sache noch dem Denken nach von ihr getrennt werden kann.<sup>143</sup> Das unabtrennbare Akzidens aber, wenn es auch der Sache nach nicht abgetrennt werden kann,<sup>144</sup> so kann es dies doch der Vorstellung nach. Deshalb scheint es nicht immer und notwendigerweise beigesellt zu sein, und wenn Porphyrius sagt, sie? <es> sei immer beigesellt, so ist dies der Sache wie auch der realen Existenz nach zu verstehen.<sup>145</sup> | Und so spricht er hier gemäss der realen Existenz, obwohl er sich vorher immer gemäss der Vorstellung und dem Verstand zu äussern pflegte. Somit bleibt er nicht bei seinem Satz [seiner Aussage].

[f. 41<sup>r</sup>]

[38] IN ISTA SECUNDA COMMUNITATE loquitur Porphi<rius> secundum actum, et non secundum rerum existentiam, quia dicit postea in secunda differentia, quod speties presubsistit proprio. Et cum speties prior sit proprio et omne prius possit esse sine suo posteriori sive intelligi, sequitur, quod speties potest esse aut intelligi sine suo proprio et per consequens non convertitur cum proprio suo nec sequitur : ‚homo est, ergo risibile est’. Ad hoc dicitur, quod Porphi<rius> in communitate, quando dicit spetiem et proprium converti, loquitur secundum actum et rei subsistentiam. Et in differentia, quando dicit spetiem priorem proprio, loquitur secundum intellectum : attamen proprium a spetie omnino separari non potest secundum rem.<sup>53</sup>

10

DICTATORUM IN QUINQUE  
PREDICANTES VOCES  
FINIS :•

---

<sup>53</sup> attamen – potest] (8f.) *unterstrichen*.

[38] In dieser zweiten Gemeinsamkeit spricht Porphyrius gemäss der Verwirklichung und nicht gemäss der realen Existenz der Dinge, weil er nachher in der zweiten Differenz sagt, dass die Spezies vor dem Proprium besteht. Und da die Spezies vor dem Proprium ist und alles Vorherige ohne sein Späteres sein oder vorstellbar sein kann, folgt daraus, dass die Spezies ohne ihr Proprium sein oder verstanden werden kann und demzufolge ist sie nicht mit ihrem Proprium konvertibel. Es darf dann auch nicht geschlossen werden: „Das ist ein Mensch, deshalb ist er zum Lachen fähig.“ Dazu ist zu bemerken, dass, wenn Porphyrius über die Gemeinsamkeit [von Spezies und Proprium] spricht, und sagt, die Spezies und das Proprium seien konvertierbar, dann meint er das gemäss der Wirklichkeit und gemäss der Subsistenz der Dinge. Wenn er [hingegen] über die Verschiedenheit [von Spezies und Proprium] spricht und sagt, die Spezies bestehe vor dem Proprium, so meint er das gemäss dem Verstand. Jedoch kann das Proprium gemäss der Sache überhaupt nicht abgetrennt werden.<sup>146</sup>

Ende der Diktate über die fünf Prädikabilien.

## Anmerkungen zum Text

Die folgenden Anmerkungen stellen keinen Kommentar dar, sondern sollen nur die Quellen, auf die sich der Text bezieht, aufzeigen. Es finden sich darunter auch Ergänzungen sowie weitere Literaturangaben zum Manuskript-Text. Sie geben auch Interpretationen oder zusätzliche Beispiele anderer Autoren als Vervollständigung zu den betreffenden Textstellen wieder. Dem der Arbeit zugrunde liegenden Ziel, den Text der Handschrift mit demjenigen der Postinkunabel Fabers zu vergleichen, wird durch zahlreiche Hinweise entsprochen.

---

<sup>1</sup> [1] Diese ganze Textpassage ([1] 1,23-4,24) stellt einen vorangehenden Kommentar (einen „prétexte“ zu den Universalien als logische Termini) bezüglich der drei bekannten Fragen Porphyrs dar, welche im *Prooemium*, dem Eingangstext der *Isagoge*, gestellt werden (ALPorph S. 5, Z. 1-17; Busse 1.1-1.15). Boethius hat aber mit seiner Übersetzung von λογικώτερον (i.e. logischer als die Platoniker und Stoiker – οἱ παλαιοί – diese Fragen behandeln) mit *probabiliter* (Pacius hingegen mit *magis ad logicam accomodate*) – ein Terminus, der auf das „dialektische Urteil“ hinweist – die Scholastiker bewogen, in diesen Fragestellungen neben der metaphysischen auch eine logische Dimension zu erkennen. Deshalb wurde dieser „prétexte“ der *Isagoge* vorangestellt (s. a. de Libera, Porphyre, S. 36f., Anm. 8). Diese Fragen werden in traditionell scholastischer Weise als *quaestio* abgehandelt und können als „Quaestionensammlung“ betrachtet werden. In Beatus' Manuskript steht sie dementsprechend (f. 7<sup>r</sup> - f. 8<sup>v</sup>) vor diesem *Prooemium* (f. 9<sup>r</sup>). In einer ersten Stellungnahme ([1] 1,23-2,28) werden die Universalien nicht in metaphysischer oder platonisierender Art – sondern in logischer (*de universalibus logicis*, 1,25) – einerseits unter den Begriffen Substanz und Akzidens (was eine erste zusätzliche Frage zu den drei von Porphyre darstellt, und es somit hier insgesamt vier Fragen gibt), andererseits unter denjenigen von *universale vocale, scriptum* und *mentale* abgehandelt. Die scholastische, terministische Interpretationsweise gilt auch für die Betrachtungen unter [1] 2,29-4,24 und [8] 11,2-12. Sie entsprechen der Fragestellung der mittelalterlichen Philosophie, ob die Universalien (*Genus* und *Spezies*) *voces* (φωναί), *res* (πράγματα) oder *conceptus* (*intellectus, intentiones, opinioniones, νοήματα*) seien. Daraus gingen die bekannten *sectae* der Vokalisten oder Nominalisten, der Konzeptualisten und der Realisten hervor (de Libera, Art. „Universaux“, DMA, S. 1418). Im vorliegenden Textteil wird Substanz *primo* als physisch existierend und *secundo* als aussagbar, *dicibile*, bezeichnet. Als physikalische Substanzen (*primo*) gelten die *vocalia* nicht, da sie nicht für sich, sondern in etwas anderem (Luft) existieren und Akzidenzien sind. Die *scripta* sind Substanzen *primo*, da sie Mineralien (Tinte) sind. Als aussagbare Substanzen (*dicibile, secundo*) ist das ausgesagte wie auch das geschriebene Wort „Mensch“ substanzieller Art. Die Akzidenzien werden in ähnlicher Weise dargestellt: Das in einem Ding seiende *accidens primo* ist als *vocale* wie in der Luft als Schall, das *scriptum* wie auf einer Schreibtafel existierend. Das *accidens secundo* verhält sich umgekehrt. Die gesprochene (und wohl auch die geschriebene) Spezies ‚*homo*‘ ist substantieller, nicht akzidenteller Art, im Gegensatz zum gesprochenen und geschriebenen Akzidens „weiss“. Die mentalen Universalien sind keine Substanzen, sondern Akzidenzien. Ausgesagt werden kann es jedoch nicht vom göttlichen Denken (dem *mentale purum, i. e. divinum*). Das ‚*aliquid*‘ (τί) besagt, dass das *universale* als ‚etwas‘ bezeichnet wird und nicht als ein ‚*nihil*‘ (Claude Lafleur et al., Porphyre et les universaux dans les *communia logice* du ms. Paris, BNF, Lat. 16617, in: Laval théologique et philosophique, 60, 3 (oct. 2004), S. 477-516), zit. Lafleur, Porphyre).

Die Beziehungen zwischen den einzelnen Begriffen werden unten in einem Schema dargestellt. Die Zitate in runden Klammern geben Aussagen im selben Textbereich wieder, diejenigen in eckigen Klammern weisen auf die Wiederaufnahme der Problematik in [9] 11,18-26 hin. Geschweifte Klammern stellen eigene, mir sinnvoll erscheinende Ergänzungen dar, die sich teils auf mit eckigen, teils auf mit runden Klammern bezeichnete Aussagen beziehen. Die Ausführungen zum *universale mentale* sind nicht im Text erwähnt, daher von mir ergänzt.

	<i>universale logicum</i>		
	<i>vocale</i>	<i>scriptum</i>	<i>mentale</i>
<u><i>substantia primo</i></u> (est substantia physica et tunc est res per se existens)	<u>nullum</u> (nullum univ. vocale est res per se existens, sed in alio) [univ. vocalia non sunt substantie, sed accidentia]	<u>omne</u> (per se existens) (scripta sensibilia sunt, nam sunt mineralia) (univ. scripta sunt substantie corporeae)	{ <u>nullum</u> } {(univ. mentalia non sunt substantie, sed accidentia)}
<u><i>substantia secundo</i></u> (substantia logica, dicibile substratum [substantiatum?], significans rem illam per se existens)	<u>Aliquod est</u> (vox ‚homo‘) <u>Aliquod non</u> (vox ‚album‘)	<u>Aliquod est</u> (scriptura ‚homo‘) { <u>Aliquod non</u> scriptura ‚album‘}	{ <u>nullum</u> } {(non sunt substantie)}
<u><i>accidens primo</i></u> (res in alio existens, tamquam forma accidentalis in subiecto)	<u>omne</u> (omnis vox in aere tamquam in subiecto) {[univ. vocalia in singularibus ... sunt in aere]}	{ <u>Aliquod</u> } {scriptura in tabula nuda tamquam in subiecto}	{ <u>Aliqua</u> } {[univ. mentalia in singularibus ut in anima]; (univ. mentalia in solis nudisve intellectibus); [univ. mentalia sunt accidentia]; [omnis conceptus est accidens]} { <u>Aliquod non</u> } {(mentale purum i.e. divinum)}
<u><i>accidens secundo</i></u> (et logico; est accidens dicibile accidentis primo)	<u>Aliquod est</u> (vox ‚album‘) <u>Aliquod non</u> (ut vox ‚homo‘)	<u>Aliquod</u> (scriptura ‚albedo‘)	

<sup>2</sup> *conclusio*: Dieser Terminus hat nicht die Bedeutung von „Schlussfolgerung“, sondern diejenige eines „Schluss-Satzes“, eines Satzes, der begründet wird, oder einer „These“, „Theorem“. Im folgenden wird der Terminus „These“ verwendet.

<sup>3</sup> Bei der Übersetzung wird der lateinische Ausdruck „Terminus“ beibehalten, da „Begriff“ erst seit Wolff und Kant in der philosophischen Terminologie verwendet wird.

<sup>4</sup> Die nächsten Abschnitte ([1] 2,29-4,24) behandeln das Verhältnis der *termini universales* (*vocale*, *scriptum*, *mentale*) zu den hier erstmals einzeln aufgeführten drei Fragen Porphyrs: (1) *utrum universalia sint extra intellectum, vel in solis nudis purisve intellectibus posita* (Wiederaufnahme in [8] 11,2-12); (2) *utrum universalia sint corporea an incorporea*; (3) *utrum universalia sint sensibilia aut in sensibilibus singularibus posita*.

<p><i>1. utrum universalia sint extra intellectum</i></p> <p>universalia <u>vocalia</u>: <i>non</i> subsistunt (quia non sunt substantie)</p>	<p><i>vel in solis nudis purisque intellectibus</i></p> <p><i>non</i> insunt (quia sunt in aere ut in subiecto)</p>
<p>universalia <u>scripta</u>: <i>subsistunt</i> (quia scripta sunt substantie)</p>	<p><i>non</i> insunt (sunt substantiae, neque in angelicis intellectibus neque humanis neque divinis posita)</p>
<p>universalia <u>mentalia</u>: <i>non</i> subsistunt (quia non sunt substantie)</p>	<p><i>sunt</i> in solis nudisque intellectibus, <i>non</i> autem in puris (divinis)</p>
<p><i>2. utrum universalia corporea sint</i></p> <p>universalia <u>vocalia</u>: <i>neque</i> corporea (quia non sunt substantie corporeae) [vocalia neque corporea, neque incorporea, ... sed accidentia]</p>	<p><i>an incorporea</i></p> <p><i>neque</i> incorporea [vocalia neque incorporea, sed accidentia]</p>
<p>universalia <u>scripta</u>: <i>sunt</i> corporalia</p>	<p><i>non</i> sunt incorporea</p>
<p>universalia <u>mentalia</u>: <i>non</i> sunt corporalia (quia non sunt substantie, sed accidentia ... sunt in intellectu humano vel angelico)</p>	<p><i>non</i> sunt incorporea (quia non sunt substantie, sed accidentia)</p>
<p><i>3. utrum universalia sensibilia sint,</i></p> <p>universalia <u>vocalia</u>: <i>non</i> sunt extra sensibilia</p>	<p><i>aut in sensibilibus singularibus posita</i></p> <p><i>sunt</i> (<i>sunt</i> in sensibilibus singularibus posita)</p>
<p>universalia <u>scripta</u>: <i>sunt</i> (nam sunt mineralia); [univ. scripta non proprie dicuntur esse in singularibus, sed potius esse res singulares]</p>	<p><i>non</i> sunt</p>
<p>universalia <u>mentalia</u>: <i>non</i> (sunt extra sensibilia)</p>	<p><i>non</i> (quia sunt in intellectu humano vel angelico &lt;qui&gt; non est sensibile singulare)</p>

1) Die *universalia vocalia* subsistieren, da sie keine Substanzen (sondern Akzidenzien) sind, nicht ausserhalb des Intellectes, wohl aber die *scripta*, die ja Substanzen (Tinte) sind. Die *vocalia* sind, da sie sich wie in der Luft als Objekt befinden auch nicht im Intellect vorhanden. Die *mentalia* jedoch befinden sich, ausser im göttlichen Intellect – der das reine Denken selbst ist – in engelhaften (*solis*) und menschlichen (*nudis*) Intellecten. Die *scripta* sind als Substanzen nicht in den Intellecten, welche immaterieller Natur sind. Albertus schreibt zum Universale: *Universale igitur in effectum naturae extra intelligentiam procedens non est. In solis igitur et nudis et puris intellectibus positum est. Haec sunt quae ut fortiora inducunt, qui universalia in solo intellectu posita esse contendunt ... Econtra autem illi qui universalia dicunt esse res extra intellectum consistentes ...* (Albertus Magnus, Super

Porphyrus, *Tractatus de universalibus in communi*, cap. 3, S. 22, Z. 52-60). Es sind somit Gesichtspunkte Platons und Aristoteles'. Es besteht keine Übereinstimmung mit Beatus' Manuskript.

2) Die *vocalia* sind, da sie nicht körperlich substantieller Art sind ([1] 4,4), weder körperlicher noch unkörperlicher Natur. Dass das Universale zugleich als weder körperlich noch unkörperlich bezeichnet wird, ist erstaunlich. Cl. Lafleur sagt dazu: „... l'universel est plutôt une substance au sens de l'essence ou de définition“ (Claude Lafleur, Joanne Carrier, *L'enseignement philosophique à la Faculté des Arts de l'Université de Paris en la première moitié du XIII<sup>e</sup> s. dans le miroir des textes didascaliques, Laval théologique et philosophique*, 60 (oct. 2004), S. 433). Im Text, den Beatus aufgezeichnet hat, werden die *vocalia* und *mentalia* als Akzidenzien bezeichnet (*omnia univ. vocalia et mentalia esse accidentia, quia omnis vox est accidens, similititer omnis conceptus* [9] 11,19f.). Die *scripta* sind hingegen Substanzen.

3) Zur dritten Frage Porphyrs sagt Albertus: *Restat nunc de difficillima quaestione disserere ...* (Albertus, *Super Porphyrium, Tractatus de universalibus in communi*, cap. 5, S. 30, Z.3). Die Frage, ob die Universalien von den sinnlich erfassbaren Dingen losgetrennt sind oder ob sie in ihnen existieren, umfasst die platonisch-aristotelische Kontroverse über die Ideenwelt (Lafleur, Porphyre, S. 486f.). Albertus sagt hierzu: *Aristoteles enim ponere videtur universale extra particulare non habere. Unde in 'Posterioribus' [Anal. post. 1.1, cap. 11 77 a 5-9] dicere videtur quod universale non est nisi in hoc, hoc est, singulari. Dicit etiam contra Platonem loquens quod universale esse unum aliquid extra multa ...* (ebendort, Z. 8-11). Im Manuskript notiert Beatus, dass die *vocalia*, da sie keine Substanzen sind, nicht ausserhalb der Sinnesdinge vorhanden sind. Die *scripta* sind materieller Art, also Sinnesdinge. Die *mentalia* sind keine Sinnesdinge, sondern existieren ausserhalb davon. Zudem sind sie im Intellekt (des Engels und des Menschen) vorhanden, welcher aber kein sinnlich erfassbares Einzelding ist; deshalb sind die *mentalia* nicht in Einzeldingen. Die Aussage von [9] 11,24f. (*universalia mentalia esse in singularibus, sicut universalia mentalia in anima*) steht im Widerspruch zu derjenigen von [1] 4,22f. (*Universalia mentalia sunt extra sensibilia, et non in sensibilibus singularibus posita*).

<sup>5</sup> „Subsistenz“ im Unterschied zu „Existenz“; dazu A. de Libera in Anlehnung an die Übersetzung Meinongs: „... de fait, la distinction entre *esse actuale* et *esse habituale* semble intuitivement proche de la distinction entre l'existence et la subsistance, l'*Existieren* et le *Bestehen*; il semble qu'elle recoupe largement ce que Meinong appelle 'le principe d'indépendance de l'être-ainsi (*Sosein*) par rapport à l'être (*Sein*)'... (A. de Libera, *Albert le Grand et la Philosophie*, Paris: Vrin 1990, S. 210).

<sup>6</sup> Die Ausdrücke: *locus ab interpretatione* und *locus a toto in modo* sind „topische loci“, welche auf Cicero (*Topica*), Themistius und Boethius' *De Differentiis Topicis* (DDT, in: Migne PL 64, Sp. 1173C-1217D) zurückzuführen sind. Petrus Hispanus schreibt: *locus a nominis interpretatione est habitudo interpretationis ad interpretatum. Et continet tot argumenta et tot maximas sicut et predicta. Ut 'amator sapientie currit; ergo philosophus currit'. Unde locus? A nominis interpretatione. Maxima: quicquid predicatur de interpretatione, et de interpretato ...* (Tractatus V, S. 62, Z. 13-18, ed. De Rijk), bzw.: *Totum in modo est ipsum universale sumptum sine determinatione. Et quia omnino similiter formantur argumenta et maxime in hoc toto et in sua parte sicut in genere et in specie, ideo exempla reliquantur ...* (S. 66, Z. 1-5, ed. De Rijk). Die *loci* wurden im Mittelalter für die Argumentationspraxis in der Logik verwendet; ihre Bedeutung nahm im Verlaufe des 15. Jh. ab. So N. Green: „The way in which they [i. e. die *loci*] are stated ... change from period to period because of the general development of logic. In the 12th century it is the reflection about signification and about the universals which influence our authors when they explain what a locus is, and in the 13th the doctrine of the second intentions supplies the tools by which the locus is defined. Later, in the 14th and 15th centuries it seems inappropriate to speak of any development within the topics at all.“ (Niels Jørgen Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages. The Commentaries on Aristotle's and Boethius' Topics*, München 1984, S. 337). N. Green äussert sich (ebendort, S.46f.) zu *a nominis interpretatione*: Boethius erwähne diesen Begriff, ohne dass dieser ein erklärendes Beispiel dafür liefere, im Gegensatz dazu Petrus Hispanus (Tractatus V, S. 60-78, De Rijk), welcher zu diesem Ausdruck anmerkt: *a quocumque removetur interpretatio, et interpretatum*. Beispiele zu *a toto* bei Boethius: *a toto a genere: quae generi adsunt, speciei adsunt*, und: *quod toti convenit, id congruit et parti*; bei Petrus Hispanus: *remoto genere sive toto universali, removetur species sive pars subiectiva*.



Und: *posito toto integrali, ponitur quaelibet pars eius* (if the integral whole is posited, each of its parts is posited). Die Bedeutung der „loci“ in Zusammenhang mit den Beispielen im Text des Beatus bedarf weitergehender Untersuchungen.

<sup>7</sup> Ein Passus, der gemäss E. Faye für eine Autorenschaft Bovellus' sprechen könnte (Faye, *lecteur*, S. 132).

<sup>8</sup> [2] Dieser Abschnitt bezieht sich nicht auf Porphyrs Text, eher auf Arist., *Cat. I* (cf. Einleitung 6.3). Disparate Begriffe nennt man heute gewöhnlich solche, die verschiedenen Kategorien zugehören („Mein Durst ist grün“), was aber hier nicht gemeint ist. Boethius nennt *disparat* das, was ohne gegensätzlich zu sein, von einander verschieden ist: *Disparata autem voco, quae tantum a se diversa sunt nulla contrarietate pugnancia, veluti terra, vestis, ignis* (Boethius, *De Syllogismo hypothetico*, PL 64, Sp. 834 D). C. Prantl gibt an, dass der Begriff *disparatum* hier zum ersten Mal auftritt (Prantl, *Logik*, Bd. I, S. 686).

<sup>9</sup> [3] Petrus Hispanus schreibt zu *transumptio*: *Transumptio est duplex: quedam enim est quando nomen vel oratio unum significans transumitur ad significandum aliquid aliud per similitudinem aliquam, ut ‚ridere‘ adsumitur ad ‚florere‘, cum dicitur ‚pratium ridet‘. Oratio autem transumitur cum dicitur ‚litus aratur‘ pro ‚operam perdis‘, sicut solet dici alicui qui in cassum laborat. Et ista transumptio pertinet ad sophistam et non ad dialecticum*, ders., *Tractatus V*, (35) S. 74f., Z. 24-6, ed. De Rijk. P. Stotz bemerkt hierzu: „Das ist ein alteingesessener rhetorischer Terminus (Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlage der Literaturwissenschaft*, 2 Bde., München: Hueber (1960<sup>1</sup>) 1990<sup>3</sup>, § 571/1115,5). Es ist einer der poetischen Modi, und es ist ja auch kein Zufall, dass Petrus Hispanus hier dichterische Beispiele bringt.“

<sup>10</sup> Nach diesen vorausgehenden einleitenden Erklärungen, hätte – so muss vermutet werden – eine Erörterung des *Prooemiums* selbst beginnen müssen, der dieser mit Majuskeln geschriebene Titel voransteht. Im Anschluss an ihn folgen jedoch 27 Seiten, auf welchen sich Kopien von Briefen an verschiedene Adressaten befinden. Hier wurde wohl ursprünglich Platz gelassen, um verpasste Lektionen nachzutragen, was aber dann nicht geschah. Denn es fällt auf, dass grosse Teile von Porphyrs Text über die „Gattung“, der bei Porphyry einen nicht unbeträchtlichen Umfang aufweist, ausgelassen sind. Dies ist jedoch nur eine Vermutung, da diese Teile möglicherweise aus verschiedenen Gründen gar nicht diktiert hätten worden sein können. Die Bemerkungen über die drei Fragen Porphyrs werden jedoch im vorangestellten Abschnitt ([1] 1,23-4,24 *Quando queritur utrum universalia substantie sint, an accidentia*) behandelt.

<sup>11</sup> [4] Ὡς ἄτοπον ἅμα ζητεῖν ἐπιστήμην καὶ τρόπον ἐπιστήμης, Arist., *Metaph. II*, Kap. 3, 995 a13f.

<sup>12</sup> Gemeint ist vor allem Averroës. So auch in der *Quaestio* des Duns Scotus: *Probatur minoris per Aristotelem II Metaphysicae ‚Absurdum est simul quaerere scientiam et modum sciendi‘. Et exponitur: ‚modum sciendi‘, id est, ‚logicam‘* (Ioannis Duns Scoti *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, in: *Opera Philosophica*, ed. R. Andrews, Bd. I (1999), Q. 1 (utrum logica sit scientia) 1, Z. 7-9. Vermerkt wird bei *‚exponitur‘*: Averroës, *Metaph. II com.* 15 (f. 17 rb): *Et dixit hoc, quia ars logica quaedam est universalis omnibus scientiis et quaedam propria unicuique scientiae*).

<sup>13</sup> Für Aristoteles ist das Wissen ein *habitus*, eine Haltung oder Qualität des Menschen, die auf die Erlangung des Wahren gerichtet ist (genauer: einer der *habitus veridici*: *ars, scientia, prudentia, sapientia, intellectus* [EN 1139 b16f.]. Wissenschaft ist derjenige *habitus*, durch den wir fähig sind, zu begründen oder zu beweisen (*habitus demonstrativus*), Zitat aus: Schulthess, *Philosophie*, S. 42.

<sup>14</sup> *Dialectica est ars artium et scientia scientiarum ad omnium methodorum principia viam habens. Sola enim dialectica probabiliter disputat de principiis omnium aliarum artium et ideo in acquisitione scientiarum dialectica debet esse prior* (Petrus Hispanus, *Tractatus I (De Propositionibus)*, S. 1, ed. Bochenski); bei De Rijk wird dieser Text als Variante im kritischen Apparat angegeben (ebendort, S. 1).

<sup>15</sup> In Analogie zu: *logica docens*: theoretische Logik, und *logica utens*: angewandte Logik.

<sup>16</sup> [5] Dieser Einführungssatz will wohl besagen, dass, wie bei Lehrbüchern oft üblich, auch hier als Einleitung ein *Prooemium* und für jedes Kapitel der *Isagoge* ein Titel figuriert, der den Inhalt kennzeichnet, was zum besseren Verständnis des folgenden Textes beiträgt (*De genere, De specie, De communitatibus generis et differentiae*, etc.). Diese Rubriken scheinen aber nicht ursprünglich zu sein, darum übernimmt J. Barnes (im Gegensatz zu A. de Libera) diese Titel nicht in seine Übersetzung (Barnes, Porphyry, S. XVII f.). Es könnten mit dem obigen Satz auch die – von Boethius *didascalica* und im Mittelalter *accessus* genannten – gelehrten „einleitenden Erklärungen“ gemeint sein, welche von den spätantiken Kommentatoren den Autortexten vorausgeschickt (*praelibare*) werden. Sind sie in dieser Vorlesung nicht diktiert worden oder hat sie Beatus nicht notiert (Abwesenheit)? Aber solche einleitenden Bekanntgaben der Zielsetzungen haben in der Rezeption der *Isagoge* und anderer Texte Tradition (Beispielsweise bei der „Nikomachischen Ethik“ des Aristoteles, gemäss de Libera, Porphyre, S. CXXIX), und schon die spätantiken Kommentatoren wie etwa Ammonius Hermeiou oder David der Armenier (beide 5./6. Jh.) fügen ihren Werken derartige Titel ein. Als Beispiel für solche *didascalica* soll Boethius dienen, der in seinem *Isagoge*-Kommentar vermerkt, dass verschiedene Punkte beim Studium des Textes berücksichtigt werden sollten: 1. Der Zweck des Textes, 2. der Nutzen, der aus der Lektüre gezogen werden kann, 3. welche Reihenfolge (innere Struktur) enthalten ist, 4. ob das Werk echt sei, 5. der Titel des Werkes, und 6. in welchem philosophischem Zusammenhang es stehe: *Sex [didascalica] omnino, inquam, magistri in omni expositione praelibant. Praedocent enim quae sit cuiuscumque operis intentio, quod apud illos σκοπός vocatur; secundum, quae utilitas, quod a Graecis χρήσιμον appellatur; tertium, qui ordo, quod τάξιν vocant; quartum, si eius cuius esse opus dicitur, germanus propriusque liber est, quod γνήσιον interpretari solent; quintum, quae sit eius operis inscriptio, quod ἐπιγραφὴν Graeci nominant. In hoc etiam quod intentionem cuiusque libri insollerter interpretarentur, de inscriptione quoque operis apud quosdam minus callentes haesitatum est. Sextum est id dicere, ad quam partem philosophiae cuiuscumque libri ducatur intentio, quod Graeca oratione dicitur εἰς ποῖον μέρος φιλοσοφίας ἀνάγεται. Haec ergo omnia in quolibet philosophiae libro quaeri convenit atque expediri* (Boethius, In Isagogen, ed. prima, lib. I, cap. 1, S. 4f.; Siehe dazu auch die Erläuterungen von de Libera, Porphyre, S. CXXVII–CXXXIII). Als weiteres Beispiel kann die von Cl. Lafleur publizierte Handschrift eines Porphyry-Didaskalikons angeführt werden, in welchem ebenfalls die Titel und Rubriken fehlen (Lafleur, Porphyre, S. 494).

<sup>17</sup> [6] Boethius weist auf diese Beziehung zwischen Natur und Intellekt hin, indem er sagt, in der sinnlichen Welt existiere das Einzelding, im geistigen Bereich hingegen das Universale: *Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in universalibus, fit intellegibilis, eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intelligitur, fit universalis*. So kommt Boethius zu seinem wesentlichen Schluss, dass diese Universalien in den Dingen enthalten seien, erkannt und begriffen aber würden sie unter Abstraktion von der körperlichen Materie: *[Universalialia] subsistunt ergo circa sensibilia, intelleguntur autem praeter corpora*. (Boethius, In Isagogen, ed. sec., lib. I, cap. 11, S. 166, Z. 18–21). Diese grundlegende Feststellung ist bereits in der Physikvorlesung des Aristoteles zu lesen. Diese Äusserung hat in die *Auctoritates Aristotelis* Eingang gefunden: ... *unde commune dicitur universale dum intelligitur, particulare dum sentitur, τὸ μὲν γὰρ καθόλου κατὰ τὸν λόγον γνῶριμον, τὸ δὲ καθ' ἑκάστων κατὰ τὴν αἴσθησιν* (AA, 2 (27) S. 142; Arist., Phys. I, cap. 5, 189 a 5f.).

<sup>18</sup> Platon umschreibt den Begriff „Idee“ oft mit verschiedenen Wörtern und Redewendungen. Im *Symposion* wird von „einem immer Seienden, das weder entsteht, noch vergeht“, gesprochen (ἀεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον) und „seiner Natur nach wunderbar schön“ (τὶ θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν) sei; und: „es ist es selbst, an sich selbst, mit sich selbst, eingestaltig und immer seiend“ (αὐτὸ καθ' αὐτό, μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν). Letztere Formulierung auch im *Phaidon* (Platon, *Symposion* 210 e4 f.; 211 a1; *Phaidon* 78 d 5f.). Aristoteles äussert sich ideenkritisch: „Platon muss man fragen, warum denn die Ideen und die Zahlen keine Ortsbestimmtheit besäßen“ (Πλάτωνι μέντοι λεκτέον ... διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοὶ ... ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπεν ..., Arist., Physik IV, cap. 2, 209 b 32–35). Denselben Vorwurf erhebt Aristoteles an einer anderen Stelle: „Platon

hingegen bestreitet, dass es ausserhalb des Himmels irgendeinen Körper gebe, er versetzt auch die Ideen nicht dorthin, denn sie seien überhaupt nicht an einem Orte, aber er macht das Unendliche (zu einem Prinzip) sowohl in der Sinnenwelt, wie in der Ideenwelt (Πλάτων [τίθῃσιν] ἔξω μὲν [τοῦ οὐρανοῦ] οὐδὲν εἶναι τὸ σῶμα, οὐδὲ τὰς ιδέας, διὰ τὸ μηδὲ πού εἶναι αὐτάς ..., Arist., Physik III, 203 a 8f.). Für Aristoteles sind alle real existierenden Dinge (τόδε τι) an einem durch Grenzen (τὸ πέρας) definierten Ort (ἐν τόπῳ), (Arist. Physik, *passim*). Folglich: *Non est vacuum in natura* (daher der ‚horror vacui‘, AA, 2 (130) S. 150; Arist., Phys. IV, cap. 7, 214 a 18 f.: φανερόν ὅτι οὕτω μὲν κενὸν οὐκ ἔστιν ...). Zu einer ausführlichen Darstellung von Aristoteles' Kritik platonischer Ideenlehre, cf. Gail Fine, *On Ideas: Aristotele's criticism of Plato's theory of forms*, Oxford: Clarendon Press 1993.

<sup>19</sup> Averroës schreibt im Kommentar zur Metaphysik: *Apud Aristotelem ipsa universalia sunt collecta a particularibus ab intellectu qui concipit inter ea similitudinem et facit ex eis unam intentionem* (Averroës, In Metaphys. XII, com. 4, f. 292 D, Hinweis aus: AA, 1 (280), S. 138).

<sup>20</sup> ... *genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine. Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in universalibus, fit intellegibilis, eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intellegitur, fit universalis* (Boethius, In Isagogen, ed. sec., I, cap. 11, S. 166, Z. 18-21).

<sup>21</sup> [7] Bezieht sich auf ALPorph, S. 5, Z. 1-17; Busse 1.1-1.15. Welches sind nun die Gründe für die Zurückhaltung des Porphyrius, sich auf Fragen metaphysischer Art einzulassen? Boethius gibt sie in seinem *Isagoge*-Kommentar an: *Altiores, inquit, quaestiones praetereo, ne eis intempestive lectoris animo ingestis initia eius primitiasque perturbem* (Boethius, In Isagogen, ed. sec., I, cap. 10, S. 159, Z. 10f.). Der Anfänger soll also nicht mit schwierigen Problemen verwirrt werden, sondern die kurz gefasste Schrift soll diesem im Sinne einer Einleitung dienlich sein und mit dem Licht der richtigen Lehre die Schritte auf dem Weg in dunkelste Finsternis sicher leiten. So erklärt es Boethius seinem Gesprächspartner Fabius: *Servat igitur introductionis modum doctissima parcitas disputandi, ut ingredientium viam ad obscurissimas rerum caligines aliquo quasi doctrinae lumine temperaret* (Boethius, In Isagogen, ed. prima, I, cap. 10, S. 23, Z. 19-22). Faber führt zum Thema „Lehrschrift“ in seinen *notae* aus: *Et omnis introductio facilem, preparativam, non curiosam, non nimis exactam requirit intelligentiam* ... Und Beatus notiert zusammenfassend als Randglosse: *Omnis introductio facilem, non exactam nimis requirit intelligentiam* (in: Faber, *Libri Logicatorum*, Prefationis Porphyrii note, f. aii r). An gleicher Stelle fährt Faber fort, die drei Fragen über den Status der Universalien ansprechend: ... [*Continet introductio*] *questiones difficiles (que metaphysice sunt et idcirco ab hac institutione reiiciende) tres, und: ... neque ab re reiiciende, tum quod difficiliores quam introductionis ferat pondus, cuius officium est, sola facilia discutere, tum quod alterius sint discipline*. Diese Fragen seien von der Sache her abzulehnen, teils weil sie zu gewichtig für eine Einführungsschrift seien, die nur einfache Fragen erörtern müsse, teils weil sie einer anderen Disziplin zugehörten (*quia sint metaphysice considerationes et non logice* ([7] 9,27). *Nam non infimas et indignas et propemodum sophisticas, neque item summas, arduas et exactas ad amussim, sed mediocres et que inter utrasque continentur*. Weder niedere und unwürdige Fragestellungen, wie es die sophistischen seien, würden hier erörtert, noch höchst schwierige und bis ins genaueste gehende, sondern mittelschwere, die zwischen beiden enthalten seien. *In primis sophistes contendit et altercatur, postremas autem analyticus contemplatur, medias autem hec introductio et relique eiusmodi*. Mit niederen, der Philosophie unwürdigen Fragen würde sich der Sophist befassen und sich herumschlagen, mit den allzu vertrackten der Analytiker, wobei wohl die raffinierte Syllogistik des Aristoteles gemeint ist. Die Einführungsschrift behandle hingegen Fragen mittleren Schwierigkeitsgrades (*mediocriter*). Porphyrius aber wolle, so Faber, obwohl er eigentlich Platoniker sei, gänzlich die Philosophie der Peripatetiker aufzeigen: *Nam etsi platonicus sit, hic summopere imitari vult peripateticos*. In ähnlicher Weise schreibt er am Ende seiner *Libri Logicatorum: Paraphrasis quinque vocum Porphyrii Phenicis et Platonici et Peripatetici finis* (Faber, *Libri Logicatorum*, f. 17 v (c ii v).

<sup>22</sup> Logik darf nicht mit Metaphysik vermischt werden – so muss man Porphyr verstehen – und dasselbe betrifft beispielsweise auch die Physik und die Arithmetik. Im Mittelalter gelten dieselben

Vorschriften: Wer hier die *disciplinae* miteinander vermischte, war ein „*indisciplinatus*“ (Schulthess, Philosophie, S. 43).

<sup>23</sup> Gemeint ist, dass es sich um *questiones huiusmodi* (10,2) handelt, das heisst, es handelt sich um Fragen betr. *termini*, *propositiones* und *argumentationes*, die vom Logiker behandelt werden müssen. Die Übersetzung ist textuell; grammatikalisch gesehen sind Fragen keine Aussagen.

<sup>24</sup> Als Beispiel hierzu (dieses wie auch dasjenige von Anm. 26 sind Interpretationsversuche) sei die Aufteilung der Universalien bei Duns Scotus in seinen *Quaestiones* zur Metaphysik erwähnt: Gemäss der arabischen (Avicenna) und auf Ammonius gründenden Dreigliederung des Universale (*ante rem*, *in re*, *post rem*) findet Duns dieses zunächst in der *secunda intentio* (*post rem*), und dann auch in dem von demselben benannten Gegenstand der *prima intentio* (die *secunda intentio* wird von der *prima intentio* ausgesagt), wobei dieser letztere entweder das „entferntere“ Objekt (*ante rem*), oder das „nähere“ Objekt (*in re*) sein kann. Im letzten Fall liegt das Universale nur in undeterminierter Weise vor: ... Universale sumi potest tripliciter: Pro intentione secunda, quae scilicet est quaedam relatio rationis in praedicabili ad illud, de quo est praedicabile, et hunc respectum significat hoc nomen 'universale' in concreto, sicut 'universalitas' in abstracto. Alio modo accipitur pro illo, quod denominatur ab illa intentione, quod est aliqua res primae intentionis, nam secundae intentiones applicantur primis. Et sic accipi potest dupliciter: Uno modo pro illo, quod quasi et subiectum remotum denominatur ista intentione; alio modo pro subiecto propinquo; primo modo dicitur natura absolute sumpta universale, quia non est de se haec et ita non repugnat sibi ex se dici de multis. Secundo modo non est universale, nisi sit actu inderterminatum ita, quod unum intelligibile numero sit dicibile de omni supposito, et illud est complete universale (Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in liber VII metaph.*, in: *Opera Philosophica*, Bd. IV (1997), Q.18, [6], S. 347, Z. 7-23; Quelle und Interpretation (dort ausführlich) gemäss Prantl, *Logik III*, S. 208f.). Die von Beatus notierten Begriffe *scibilia propinqua*, beziehungsweise *remotissima*, erinnern an die Bezeichnung *subiectum propinquum* und *remotum* bei Duns Scotus: Dort steht der Begriff *subiectum propinquum*, welcher als „näheres Objekt“ das individualisierte Wesen (i.e. das *universale in re*) bezeichnet, und derjenige des *subiectum remotum* als das „entfernte Objekt“, welches der quidditativen Natur (Washeit) des Dinges entspricht und somit analog dazu dem *universale ante rem*.

Siehe zu *scibilibus propinquis ... remotissimis* (Anm. 26 Dazu eine Erklärung...)

<sup>25</sup> So im Manuskript, obwohl der Terminus mit *prima*, *secunda intentio*, bzw. mit *primae*, *secundae intentionis* bezeichnet wird, welcher bei Avicenna, Thomas, Robertus Kilwardby und auch bei Ockham vorkommt (*passim* in: Ockham, *SL I*, 12). Er wird auch mit *primo*, *secundo intentionaliter* angegeben (so bei Gredt, *Elementa*, I, S. 121).

<sup>26</sup> Dazu eine Erklärung, die Duns Scotus in seinen *Quaestiones super Porphyrium* gibt, wobei er das Universale *ante rem* als das ursprünglichere im Denken bezeichnet; die *secunda intentio* (als *post rem*) als *forma*. Das Universale *in re* (*ens per accidens*) betrachtet er als ein „Aggregat“ aus Objekt und Form: *Universale sicut cetera concreta tripliciter sumitur*. [1] *Quandoque enim sumitur pro subiecto, i. e. pro re primae intentionis, cui applicatur intentio universalis, et hoc modo universale est primum obiectum intellectus* [*ante rem*, C.B.]; [2] *quandoque sumitur pro forma, sc. pro re secundae intentionis causata ab intellectu et applicabili rebus primae intentionis, et sic loquitur logicus proprie de universali* [*post rem*, C.B.]; [3] *tertio modo pro aggregato ex subiecto et forma* [*in re*, C.B.], *et illud est ens per accidens, quia aggregat diversas naturas, ex quibus non fit unum per se* (Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones*, Prooemium ad Q. 4, S. 21, Z. 4-11; Quelle und Interpretation gemäss Prantl, *Logik III*, S. 209). Anzumerken ist, dass das damalige Verständnis der Begriffe *subiectum* und *obiectum* sich zum heutigen Gebrauch genau umgekehrt verhalten. In diese Formulierung können noch die Begriffe der *scibilibus propinquis ... scibilibus remotissimis* ([7] 10,6f.) analog zu *propinquo subiecto ... remoto subiecto ...* einbezogen werden, was in folgendem Schema dargestellt werden kann:

---

	(3) propinquo subiecto (universale in re)
universale primae intentionis (1, 3)	(1) remoto subiecto (universale ante rem)
universale secundae intentionis .....	(2) universale post rem

<sup>27</sup> [8] Das angeführte Schema weist vier Kolonnen auf, durch welche der Intellekt näher bezeichnet wird und drei Reihen, welche dessen Tätigkeitsbereich darstellen sollen. Die Begriffe der ersten Kolonne entsprechen der zweiten Hälfte der ersten Frage, betreffend die Universalien im *Prooemium* der *Isagoge*, die dort folgendermassen formuliert ist: ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις. Boethius übersetzt diese Formulierung mit [sive] *in solis nudis purisque intellectibus* (offenbar in den meisten Codices so überliefert, Ausnahmen s. Anm. 35), obwohl Porphyry den Terminus ‚*purus*‘ nicht verwendet (ALPorph, S. 5, Z. 11f.; Busse 1.11). *Solus* wird von den Interpreten im Sinne von „lediglich“ wiedergegeben, so im Text, den Beatus aufgezeichnet hat (*ac si ipse diceret [Porphyrius] ... solum sint in nudis intellectibus*, [8] 11,2f.). Faber verwendet in seinem Boethius-Text dieselbe Variante wie sie bei Beatus steht (obwohl in den Kapiteln [8] und [1] 3,4-10 die Dreigliederung behandelt wird) und schreibt in den *Notae* dazu: *Solis / solum. Intellectus nudi et puri idem. Puri eius quod est nudi interpretatio est, que in greco non habetur. Et sunt intellectus supramundani abstractique et a materia seiuges, qui per se limpide omnia cognoscunt sine adventitia accidentariaque, que foris adveniat, affectione* (Faber, *Libri Logicatorum*, aii r). Auch E. Rolfes: „nur auf unseren Vorstellungen (beruhend)“ oder A. de Libera: „que dans de purs concepts“, J. Barnes: „on bare thoughts alone“ und auch H. G. Zekl: „allein in blossen Gedanken“ (Rolfes, *Porphyrius*, Einleitung, S. 11; de Libera, *Porphyre*, S. 1; Barnes, *Porphyry*, S. 3; Zekl, *Organon*, Bd. 2, S. 155). Die Termini *purus* oder *nudus* werden als sich ergänzend verstanden. In einer etwas anderen Form drückt Boethius diesen Passus in seinem Dialog mit Fabius aus: *genera ipsa et species, utrum vere subsistant, an intellectu solo et mente teneantur*. Und etwas weitere unten: *[utrum genera ipsa et species vere sint an] in solis intellectibus nuda inaniaque fingantur*. Hier hat das *nudus* (ψιλός) in Verbindung mit *inania* die Bedeutung von „inhaltsleerer Begriff“ mit Andeutung zu „unnütz“. Das *fingere* deutet auf eine Neubildung, eine Fiktion hin, die bei Boethius in zweifacher Weise erklärt wird: Entweder wird aus real Existierendem ein abstrakter Begriff gebildet, wie aus einzelnen Menschen derjenige der Art „Mensch“: *per sensum qualitatem res sensibus subiectas intellegit et ex his quadam speculatione concepta viam sibi ad incorporalia intellegenda praemunit*. Oder es vermag der Geist aus der Vorstellung heraus Phantasmata zu bilden: *hinc ergo animus non solum per sensibilia res incorporales intellegendi est artifex, sed etiam fingendi sibi atque etiam mentiendi. Inde enim ex forma equi vel hominis falsam Centaurorum speciem sibi ipsa intelligentia comparavit* (Boethius, *In Isagogen*, ed. prima, lib. I, cap. 10, S. 24, Z. 4-6; Z. 11f.; Z. 14-16; S. 25, Z. 4-8). Mit diesen weiterführenden Erklärungen hat man sich aber von der ursprünglichen Bedeutung bei Porphyry entfernt, welcher lediglich die Alternative aufzeigen wollte, ob Universalien real existierten oder nur im Geist vorstellbar seien: *videtur tamen Porphyrius per intellectum solum, purum et nudum eundem intellectum intelligere* ([1] 3,8f.). Albertus deutet diese ternären Begriffe in seinem Porphyry-Kommentar anders: *In ‚solis‘ quidem, quia in re non est; ‚nudis‘ autem, quia universale denudatum a phantasmatis est; ‚puris‘ autem, quia non nisi purum intelligentiae lumen est, nulli incorporatum materiae sensibili* (Albertus, *Super Porphyrium*, cap. 3, S. 21, Z. 24-27). Es ist somit unwahrscheinlich, dass der Text des Albertus als Vorlage für die Vorlesung gedient hat, deren *reportatio* das Manuskript enthält. Einen weiteren Schritt zur Unterscheidung vollführen die Scholastiker, wie das *Compendium examinatorium Parisiense* (Ms. Ripoll 109, s. XIII) ausführt. Am Beginn dieser Schrift steht ein Katalog von 29 Fragen, die *Isagoge* des Porphyry betreffend, worunter die Frage 9 lautet: „Was bedeutet *In solis nudis intellectibus*? Daraufhin werden Fragen an die Studenten bezüglich dieser Interpretation an Hand von vier verschiedenen Wortkombinationen gestellt: 1) indem *solis* auf *nudis purisque* bezogen wird, 2) indem *solis* auf *puris* bezogen wird, 3) *solis* ohne Bezug auf *nudis* und *puris*, also nur auf *intellectibus* bezogen, und 4) ohne *solis*, also nur *nudis purisque intellectibus* (Cf. Claude Lafleur, *Logique et théorie de l’argumentation dans le ‚Guide de l’étudiant‘* (c.1230-1240) du ms. Ripoll 109, *Dialogue*, 29 (1990), S.335-355, § 1189, S. 300, Text und Quelle in: de Libera, *Porphyre*, S. 35).

<sup>28</sup> *Mens divina* schon bei Cicero: *Humanus autem animus decerptus ex mente divina cum alio nullo nisi cum ipso deo ... comparari potest* (Cicero, *Tusculanae disputationes*, 5, 13, 38). Thomas: ... *necesse est ponere in mente divina ideas* (Thomas, ST 1 q. 15 a 1 resp., S. 125).

<sup>29</sup> Eine weitere dreifache Aufteilung ist die aristotelisierende nach Akt und Potenz: 1) Gott stellt dabei den *simplex actus* dar, eine Bezeichnung, die man von Thomas her als *actus purus* kennt: *Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis* (Thomas, ST 1 q. 87 a 1, S. 621). Er ist das Denken, das sich nach Aristoteles selber denkt (ἐκείνους [ὁ θεός] δὲ ἡ ἐνέργεια, Arist., *Metaph.* XII, cap. 7 1072 b 27; ... ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις, ebendort, cap. 9, 1074 b 34). 2) Die Engel wiederum befinden sich im Status von Wesen, welche zwar immateriell (*quia nulli materiae sunt immersi* [1] 3,4f.), in Wesenhaftigkeit und Denken aber nicht auf der Höhe göttlicher Perfektion, sondern bereits mit etwas Potentialität vermischt sind. Dieser „*intellectus in potentia*“ ermöglicht ihnen, das noch nicht erkannte göttliche *intelligibile* zu erfassen. In dieser Weise stellt es auch Thomas dar: *Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus* (Thomas, ST 1 q. 87 a 1, S. 621). Der Geist der Engel ist nicht behindert durch die Einwirkung von Phantasmata, durch Trugbilder, wie es beim Menschen der Fall ist. Was die Engel aber von Gott unterscheidet, ist, dass ihr *intelligere* nicht – wie dasjenige Gottes – ihr Sein ist. 3) Beim Menschen findet die Vermischung von Akt und Potenz – im Gegensatz zum Engel – in der Körperlichkeit (*compositus ex actu et potentia existens in corpore* [8] 11,8f.) statt. Diesen Gedanken formuliert Thomas folgendermassen: *Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilibus: unde possibilis nominatur ... Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster* (Thomas, ST 1 q. 87 a 1, S. 621). Auch andernorts äussert sich Thomas dazu: *Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae ...* (Thomas, *ScG II*, 54,6)

<sup>30</sup> Den Engeln ist der *intellectus solus* zugeteilt. Er ist kein reiner (*purus*) Intellekt, der Gott allein zukommt, aber auch nicht *ratio* (*intellectus nudus*), welche dem Menschen vorbehalten bleibt. Dank dieser *ratio* kann der Mensch das *intelligibile* der engelhaften und göttlichen Sphäre erfassen. Er erkennt mittels seiner *ratio* diskursiv, schlussfolgernd; die Engel hingegen intellektuell. Thomas: *Et ideo [angeli] dicuntur ‚intellectuales‘, quia etiam apud nos, ea quae statim naturaliter apprehenduntur, ‚intellegi‘ dicuntur; unde ‚intellectus‘ dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quendam discursum acquirunt, ‚rationales‘ vocantur* (Thomas, ST 1 q. 58 a 3c.; Schulthess, *Philosophie*, S. 185f.).

<sup>31</sup> Die Fragen fünf und sechs sind ergänzend und stehen so nicht bei Porphyry.

<sup>32</sup> Zur Beurteilung der Universalien in der Antike schreibt Albertus: *An enim universale sit, numquam aliquis dubitavit. Et ideo ‚Antiqui‘ non quaerebant, an universale sit vel non sit, sed quaerebant, an universale extra intellectum separatum in natura sit, an ‚in solis, nudis purisque intellectibus positum sit‘ et fundatum, eo quod extra intellectum nihil sit in rerum natura* (Albertus, *Super Porphyrium*, cap. 3, S. 21, Z. 63-68).

<sup>33</sup> Bei der ersten Frage geht es darum, ob die Universalien Substanzen oder Akzidenzien seien. Sie wurde von Porphyry nicht so gestellt und auch nicht beantwortet. Die hier angesprochenen Fragen zwei, drei und vier entsprechen den drei Fragen Porphyrys. Siehe aber auch Aussage [9] 11,13-16.

<sup>34</sup> Siehe Anm. 27: von „In einer etwas anderen Form drückt Boethius ... bis ... *comparavit*“.

<sup>35</sup> Wiederaufnahme des Themas von [1] 3,4-10. Zu der Stelle ... *in solis nudis purisque intellectibus*, ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινόαις (ALPorph, S. 5. Z. 11f.; Busse 1.11) wird angegeben, dass im Codex Parisinus, Bibl. Nat. lat. 12958 (s. X) ‚*puris*‘ ausgelassen ist. In Fabers Text und demjenigen, den Beatus niedergeschrieben hat, steht: ... *in solis nudisque intellectibus*. Auch S. Brandt verwendet für seine Ausgabe diese Variante (Boethius, *In Isagogen*, ed. sec., lib. I, cap. 10, S. 159, Z. 4). Im Manuskript, das Beatus aufgezeichnet hat, wird aber der Text auch mit *purisque* wiedergegeben, der die Albertinische

ternäre Gliederung darstellt und die Grundlage für das Kapitel [8] bildet. Den „Nominalisten“ (nicht den „Realisten“) wird vorgeworfen, diese aus korrupten Texten stammende Variante zu verwenden ([8] 11,4f.). Als Erklärung könnte die Bemerkung A. de Liberas dienen, welcher hierzu schreibt: „Les premiers interprètes scolastiques de l'*Isagoge* ont tenté à tout prix d'aristotéliser' et la formule (*in solis nudis purisque intellectibus*) et le problème légués par Boèce plus que par Porphyre“ (de Libera, Porphyre, S. 34f., Anm. 5). Siehe dazu auch oben Anm. 27 (Albertus deutet ...). Zum Unterschied zwischen ἐπίνοια und ψιλὴ ἐπίνοια s. auch de Libera, Porphyre, ebendort; Barnes, Porphyry, S. 40f.

<sup>36</sup> *tamquam tabula nuda*: Die angeführte Stelle nimmt Bezug auf Aristoteles, *De anima* III. Dort steht der folgende, seither berühmt gewordene Ausspruch, der sich an Platon anlehnt: „Dies muss so sein, wie auf einer Schreibtafel, auf der noch nichts geschrieben ist. Dasselbe gilt für den Geist“ : Δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματεῖῳ ᾧ μὴ ἐν ὑπάρχει ἐντελεχεία καταγεγραμμένον ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. Καὶ αὐτὸς δὲ νοητὸς ἐστὶν ὥσπερ τὰ νοητά („Dazu ist er intellegibel wie die intellegiblen Dinge“, Arist., *De an.* III, cap. 4, 430 a 1-3). Der Vergleich mit der „*tabula nuda*“ ist aber auch stoischen Ursprungs: Οἱ Στωϊκοὶ φασιν ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικόν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτην εὐέργον εἰς ἀπογράφην· εἰς τοῦτο μίαν ἐκάστην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται (SVF, II, 3, 83).

<sup>37</sup> [9] Im Unterschied zu [8] 11,1f. werden hier drei Fragen gestellt, wobei Porphyry die erste nicht in dieser Weise formuliert hat, sondern: *sive [universalia] subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt* (ALPorph, S. 5, Z. 11f.; Busse 1.11). Demzufolge muss „Akzidens“ als Akzidens des Intellektes betrachtet werden (s. Anm. 40 In diesem Abschnitt).

<sup>38</sup> Die Aussagen dieses Abschnittes sind in die Tabelle unter Anm. 1 (S. 24f.) einbezogen.

<sup>39</sup> „... und von allen Urgestalten (πάντων τῶν εἰδῶν, Ideen): jede ist selbst eine (αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστω); wegen der Gemeinschaft (κοινωνία) aber, in der sie mit den Handlungen und Körpern und miteinander stehen, kommen sie überall zum Vorschein (φανερόμενα) und erscheinen jeweils als Vieles (πολλὰ φαίνεσθαι).“ (Politeia 476 a 4-7; s. auch ebendort 507 b 5-7).

<sup>40</sup> In diesem Abschnitt werden die Universalien zuerst in logischem Sinn ([9] 11,16-26), dann gemäss metaphysischer und platonischer Art dargestellt (11,26-12,27). Die Seinsweisen des „washeitlichen“ (*ante rem*), des „gewussten“ (*post rem*) und des „teilhaftigen“ (*in re*) Seins werden wiederum in bezug auf die drei Fragen Porphyrys beantwortet. Dabei wird die erste Frage, anders als bei Porphyry, bezüglich Substanz (*sive [genera et species] subsistunt*) und Akzidens (*sive in solis nudis intellectibus posita sint*) gestellt. Schematisch zusammengefasst:

<u>1. utrum universalia substantie sint</u>	<u>... an accidentia</u>
quedam universalia sec. ‚ <u>esse quidditativum</u> ‘ sunt substantie (ut idea hominis), ‚ <u>Esse quidditativum</u> ‘ habet univ. in rerum natura extra intellectum sec. id, quod est.	quedam accidentia (ut idea albedinis, caliditatis).
	omne universale sec. ‚ <u>esse cognitum</u> ‘ est accidens (quia nihil aliud est, quam conceptus existens in anima). ‚ <u>Esse cognitum</u> ‘ habet esse in intellectu ...
[universalia] sec. ‚ <u>esse participatum</u> ‘ quedam sunt substantie ‚ <u>Esse participatum</u> ‘ habet [esse] in suis singularibus ...	quedam accidentia.

2. <i>utrum [universalia] sint substantie corporee,</i>  nullum esse universale sec. <u>quidditatem</u> est corporeum.	<i>vel incorporee</i>  Sed quedam sunt substantie incorporee, ut idea hominis ... quedam neque corporea, neque incorporea, cum non sint substantie, sed accidentia, ut idea albedonis.
sec. <u>esse cognitum</u> : neque corporea sunt	neque incorporea, quia sunt accidentia in intellectu posita.
Sec. <u>esse participatum</u> quedam corporea sunt sive substantie corporee, ut idea hominis sive potius pars idee hominis contracta in Sorte ...	aliqua accidentia sunt.
3. <i>an universalia sint in singularibus,</i>	<i>an a singularibus separata</i>  omne universale sec. <u>quidditatem</u> est separatum a singularibus
[univ.] sec. <u>esse cognitum</u> quodlibet est in intellectu.	
Sec. <u>esse participatum</u> quodlibet est in singularibus contractum per accidentia individuantia.	

<sup>41</sup> [10] Der Singular von „die Prädikabilien“ wird hier und im weiteren mit „das Prädikabile“ übersetzt, da der Terminus „das Aussagbare“ nicht vom *dicibile* (13,6) abzugrenzen ist.

<sup>42</sup> Porphyrius definiert die beiden Begriffe *universale* und *praedicabile* selbst nicht, sondern lediglich die vier Termini: Genus, Spezies, Differenz, Proprium und Akzidens. Diese Begriffe sind Aussageweisen, *praedicabilia*, die, wie auch die *universalia*, von vielem ausgesagt werden können (*de pluribus praedicantur*). Und Porphyrius definiert ja diese fünf Termini, die *praedicabilia*, als solche so: *Commune quidem omnibus [i.e. genus, species, etc.] est de pluribus praedicari ... Κοινὸν μὲν δὴ πάντων τὸ κατὰ πλείονων κατηγορεῖσθαι* (ALPorph, S. 21, Z. 2f., Busse 13.10). Deshalb hätte er – so wird im Text, den Beatus notiert hat –, gefolgert, die Definition dieser beiden Begriffe ja auch problemlos liefern können.

<sup>43</sup> Petrus Hispanus' (1226-1277) Werk terministischer Logik, die *Tractatus* (I-XII, ca. 1230 entstanden) – später auch *Summulae Logicales* genannt – war für den Lehrbetrieb vom 13. bis zum 15. Jahrhundert massgebend (Schulthess, Philosophie, S. 220; de Libera, Querelle, S. 243; Bochenski, Logik, S. 197). Diese Schrift enthält neben der *logica antiqua* die sogenannte *Logica moderna*. Entstehungsgeschichtlich sei angemerkt, dass die *Logica vetus* nach 1130 um die *Logica nova* erweitert wurde, welche alle logischen Schriften des Aristoteles (in der Übersetzung des Jacobus Venetus) umfasste. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts wurden diese beiden Logik-Kompendien zusammengefasst und als *Logica antiqua* bezeichnet. Die *Logica moderna* hatte sich inzwischen in selbständiger Entwicklung herausgebildet und konnte in diesen *Tractatus* des Petrus Hispanus,



übersichtlich dargestellt, lehrbuchmässig vermittelt werden (Heinzmann, S. 158). Die inhaltliche Aufteilung zeigt die Anteile alter (*tractatus* 1-5), beziehungsweise moderner Logik (*tr.* 6-12): 1) *De introductionibus* (Peri Hermeneieas), 2) *De praedicabilibus* (*Isagoge* des Porphyrius), 3) *De praedicamentis* (Kategorien), 4) *De sillogismis* (Anal. priora), 5) *De locis* (Topik), 6) *De suppositionibus*, 7) *De fallaciis* (Soph. Elenchi), 8) *De relativis*, 9) *De ampliationibus*, 10) *De appellationibus*, 11) *De restrictionibus*, 12) *De distributionibus* (aus: Schulthess, Philosophie, S. 220).

<sup>44</sup> Petrus Hispanus schreibt in der Einleitung zum zweiten Traktat über die Prädikabilien: *„Predicabile‘ quandoque sumitur proprie; et sic solum dicitur predicabile quod de pluribus predicatur. Quandoque sumitur communiter, et sic dicitur quod de uno sive de pluribus predicatur. Unde ‚predicabile‘ proprie sumptum et ‚universale‘ idem sunt, sed differunt in hoc quod predicabile diffinitur per ‚dici‘, universale autem per ‚esse‘. Est enim predicabile quod aptum natum est dici de pluribus. Universale autem est quod aptum natum est esse in pluribus* (Petrus Hispanus, *Tractatus* II, S. 17). Die Formulierung *„dici de“* ... *„esse in“* stammt aus der Kategorienlehre des Aristoteles: ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι ... καθ’ ὑποκειμένου λέγεσθαι (Arist., *Cat.* II, cap. 2, 1b). Zu der Frage, inwieweit diese beiden Relationen unterschieden sind, schreibt P. Schulthess: „Handelt es sich dabei um eigentliche Prädikationsrelationen, welche Relationen zwischen den Begriffen oder Vorstellungen sind? Handelt es sich dabei um zwei reale Relationen, also um Relationen zwischen *res*, oder um zwei mögliche Prädikationsweisen, die bloss sprachlich voneinander differieren oder um eine logische Prädikationsweise und eine ontologische Inhärenzrelation oder um zwei logische Relationen, die verschiedene Seinsverhältnisse oder –strukturen ausdrücken? Sind die ‚ὄντα‘ als reales Seiendes zu interpretieren oder einfach als beredetes, wobei es dann Vorstellung, Handlung, reales Seiendes, Eigenschaft, Sachverhalt etc. bedeuten kann? Das Schwanken des Aristoteles gerade bei den Relaten dieser Prädikationsrelation zwischen ὄντα und λεγόμενα hat viele Schwierigkeiten bei den Kommentatoren verursacht, vorab bei Porphyry und ist ein sicherer Ausgangspunkt des sogenannten Universalienproblems.“ (Schulthess, *Sein*, S. 45).

<sup>45</sup> Gemäss der platonischen Lehre von der Teilhabe der Dinge an den Ideen (μέθεξις).

<sup>46</sup> Bei der Untersuchung der Transzendentalien als Gegenstand der Metaphysik wird abgeklärt, inwiefern jene Charakteristika aufweisen, welche dem Seienden im Allgemeinen (*ens commune*) eigen sind. P. Schulthess schreibt hierzu: „Das ergibt ihre Lehrsätze oder Thesen: die *passiones* (P), die mit dem Subjekt (S) gleichen Umfang haben, d. h. konvertibel sind, so dass also gilt: *Jedes S ist P, und jedes P ist S*. Was und welches sind nun solche *passiones* des Seienden? „*Transcendentia*“ oder „*transcendentalia*“ ist die mittelalterliche Bezeichnung für das dem „Seienden an sich Zukommende“ in der Definition der Ersten Philosophie in der *Metaphysik* IV, wobei der Ursprung des Wortes allerdings im dunkeln liegt. Es sind Prädikate, die zwar weder Gattung noch Art sind, also das Seiende nicht definieren, aber trotzdem auf alles Seiende und nur das Seiende zutreffen. Sie beschreiben als *propria* den Gegenstandsbereich“, Schulthes, *Philosophie*, S. 177f. Johannes Versor schreibt in seinen *Quaestiones* zu Porphyry: *Predicabile ad universale se habet ut propria passio ad subiectum* (Johannes Versor, *Quaestiones in librum Porphyrii*, q. 8, 8<sup>ra</sup>, in: Egbert Bos, John Versor’s Albertism, in: *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kalusa*, éd. Paul J. J. M. Baker avec la collaboration de E. Faye et Ch. Grellard, Turnhout: Brepols 2002, S. 47-78, S. 74. E. Bos übersetzt *propria passio* mit „essential property“).

<sup>47</sup> Gemäss dem Text, den Beatus notiert hat, stellen nun die „Nominalisten“ die Unterscheidung des *universale* vom *praedicabile* folgendermassen dar: Für das *universale* wird die schon oben erwähnte Definition wiederholt (*universale dicit solum modum significandi plura et supponendi pro pluribus*); vom *praedicabile* jedoch werden nicht nur diese beiden Eigenschaften ausgesagt, sondern hinzu kommt ihm noch das *predicandi de pluribus* (*dici de*). Die Praedikabilien kennzeichnet gemäss den „Nominalisten“ nicht nur die Eigenschaft des Signifizierens (mit dem Verhältnis *signi ad signatum*) und ihre Fähigkeit zu supponieren (mit dem Verhältnis *suppositi ad suppositum*), sondern es kommt ihnen auch noch die Eigenschaft zu, für vieles aussagbar zu sein (*predicandi de pluribus*). Die obigen Begründungen der *nominales* führt zu nachstehender Folgerung (*hinc dicunt ...*): Demzufolge werde im Verständnis der „Nominalisten“ die *Isagoge* des Porphyrius unter dem Titel „Universalien“

vorgelegt, obwohl es sich im Grunde genommen um „Praedikabilien“ handle. Damit ist nun die Beweiskette geschlossen und die Begründung der oben stehenden, einleitenden These (*Quamvis presens liber sit de quinque universalibus sive potius de quinque predicabilibus*) dargelegt.

<sup>48</sup> Das *cathegorema* (κατηγόρημα, Terminus) bedeutet in der terministischen Logik das Zeichen im Satz, welches eine feste Bedeutung hat, also Subjekt- und Prädikatausdrücke. Ockham definiert die kategorematischen Termini folgendermassen: „Die kategorematischen Termini haben eine begrenzte und feste Bedeutung, wie der Name ‚Mensch‘ alle Menschen bedeutet und der Name ‚Lebewesen‘ alle Lebewesen und der Name ‚Weisse‘ alle Weissen.“: *Termini cathegorematici finitam et certam habent significationem, sicut hoc nomen ‚homo‘ significat omnes homines et hoc nomen ‚animal‘ omnia animalia, et hoc nomen ‚albedo‘ omnes albedines* (Ockham, SL I, cap. 4; Imbach, Texte, S. 30 (2)). Daneben gibt es die synkategorematischen Termini, welche nur zusammen mit den kategorematischen etwas bedeuten, so die Kopula, Präpositionen und Konjunktionen, beispielsweise „nicht“, aber auch „beginnt“ (*incipit*) und „hört auf“ (*desinit*). Die wichtigste Eigenschaft der kategorematischen Termini ist das „stehen für etwas“, nämlich die „Supposition“ (Schulthess, Philosophie, S. 219 und Heinzmann, S. 253). Der entsprechende Text Ockhams: *Termini autem syncathegorematici, cuiusmodi sunt tale ‚omnis‘, ‚nullus‘, ‚aliquis‘, ‚totus‘, ‚praeter‘, ‚tantum‘, ‚inquantum‘ et huiusmodi, non habent finitam significationem et certam nec significant aliquas res distinctas a rebus significatis per cathegoremata ...* (Ockham, SL I, cap. 4; Imbach, Texte, S. 30 (3)). Der Begriff *incomplexum* (bzw. *complexum*) wird in Aristoteles’ Kategorienschrift abgehandelt. Dort werden die Kategorien als unverknüpfte Aussagen bezeichnet: „Jedes ohne Verbindung gesprochene Wort bezeichnet entweder eine Substanz oder eine Quantität oder eine Qualität ...“ Auch ist die unverknüpfte Aussage nicht wahrheitsfähig: „Jeder der genannten Begriffe enthält an und für sich keine Bejahung oder Verneinung, sondern die Bejahung oder Verneinung kommt erst durch ihre Verbindung zustande. Denn jede Bejahung und Verneinung ist entweder wahr oder falsch. Das kann aber nicht von Worten gelten, die ohne Verbindung gesprochen werden, wie Mensch, weiss, läuft, siegt“ (Arist., Cat., cap. 4, 1 b 25f.). Entsprechend die Formulierung in den *Auctoritates Aristotelis*: *Decem sunt entia incomplexa, ut substantia, quantitas et cetera* (AA, 31 (11), S. 302).

<sup>49</sup> Diese Tabelle wie auch Teile des folgenden Abschnittes sind noch erklärungsbedürftig.

<sup>50</sup> Sprachliche Schnitzer, die im wissenschaftlichen Bereich – auch bezüglich der Grammatik (*disciplina*) – unbrauchbar sind.

<sup>51</sup> Auffallend ist, dass die bei Beatus zitierten Termini: *chimera*, *tragelaphos*, *vacuum* auch bei Ockham in derselben Reihenfolge stehen: „Bei der Definition der konnotativen Begriffe werden zwei Formen unterschieden: Bei der einen, im signifikativen Sinn genommenen, kann die Existenz unmöglich ausgesagt werden: solcher Art sind „Chimäre“, „Bockshirsch“, „Vakuum“ und „unendlicher Körper“, usf. Bei der anderen ist die Existenz durchaus prädicierbar, von solcher Art sind „weiss“, „schwarz“, „des Lachens fähig“, „wärmend“, „kreativ“, usf. Bei den ersteren Termini handelt es sich nur um Nominal- und nicht um Realdefinitionen: So hat „Chimäre“ eine Definition, welche besagt, was der Name „Chimäre“ bedeutet, hat aber keine Definition, die aussagt, was ein solches Ding, das „Chimäre“ genannt wird, tatsächlich ist, da ja kein Ding solcher Art existiert, noch existieren kann“: *Non solum autem definita absoluta definiuntur, sed etiam definita connotativa definiuntur. Et illa sunt in duplici differentia: quaedam enim sunt talia de quibus significative sumptis impossibiliter praedicatur esse, cuiusmodi sunt ‚chimaera‘, ‚hircocervus‘, ‚vacuum‘, ‚corpus infinitum‘ et huiusmodi. Alii sunt de quibus non impossibiliter praedicatur esse, cuiusmodi sunt ‚album‘, ‚nigum‘, ‚risibile‘, ‚calefactorium‘, ‚creativum‘ et huiusmodi. Prima habent praecise definitiones exprimentes quid nominis et nullo modo exprimentes quid rei; sicut ‚chimaera‘ habet definitionem exprimentem quid hoc nomen ‚chimaera‘ significat, sed non habet definitionem exprimentem quid est illa res quae est chimaera, quia nulla talis res est nec esse potest* (Ockham, SL III, 2, cap. 33).

<sup>52</sup> Diese schematische Darstellung weist auf die verschiedenen Bedeutungen des *genus* hin und ist einer der wenigen Hinweise auf das im Manuskript nicht behandelte Kapitel über das Genus bei

Porphyr. Das Schema geht, was die Aussagen der ersten „Ausrichtung“, des *genus prime intentionaliter*, betrifft, auf die Ausführungen Porphyrs zurück: *Genus enim dicitur et aliquorum quodammodo se habentium ad unum aliquid et ad se invicem collectio; secundum quam significationem Romanorum dicitur genus, ab unius scilicet habitudine – dico autem Romuli– et multitudinis habentium aliquo modo ad invicem eam quae ab illo est cognationem secundum divisionem ab aliis generibus dictam* (ALPorph, S. 6, Z. 2-7). Entsprechend die *Auctoritates*: *Genus primo modo est collectio multorum descendendum ab uno principio* (AA, 31 (2), S. 300). Auch Faber schreibt zum ersten Kapitel der *Isagoge*: *Primo namque modo genus collectio et aggregatio aliquorum est ad aliquid unum et inter se affinitatis habitudinem respectumque habentium. Que quidem inter se coniunctio et affinitas ab illo uno principioque pendet, secundum quam significationem collectio rhoromanorum genus dicitur: ab unius, scilicet Rhomuli, habitudine et multitudinis habentium quodammodo cognationis affinitatem, que a Rhomulo principium ortumque sumpsit; ita nuncupatum et ab aliis generibus divisum atque seiunctum* (Faber, Paraphrasis in Porphyrium Phenicem et primo cap. primi, Libri Logicorum, f. 4 r (a iii r)).

<sup>53</sup> Gemäss Porphyrr stellt die zweite Bedeutung des Begriffes *genus* diejenige des *principium*, der ἀρχή, dar. Sie bezeichnet den Ursprung eines jeden Geschlechtes, und zwar entweder in bezug auf den Gründervater (*pater*) oder aber des betreffenden Vaterlandes (*patria*), in welchem man geboren worden sei (ALPorph, S. 6, Z. 8-14; Busse 2-2,5). Dementsprechend der Merksatz in den *Auctoritates*: *Secundo modo est principium generationis uniuscuiusque sicut pater et patria* (AA, 30 (3), S. 300). Dazu Faber: *Genus secundo est uniuscuiusque generationis principium sive principium id pater sit, qui genuit, sive locus in quo quispiam genitus est. Sic enim Tantalus genitus fuit Orestis. Nam attavus et Hercules genus Hyli. Fuit enim pater. Et Pindarum dicimus Thebanum genere fuisse, Platonem vero Atheniensem. Nam Thebe et Athene eorum patria. Est enim patria uniuscuiusque generationis principium, perinde atque pater* (Faber, Paraphrasis in Porphyrium Phenicem et primo cap. primi, Libri Logicorum, a iii r). Die beiden Begriffe des in erster Intention aufgeteilten *genus*, nämlich Sippe (*congregatio*) und Ursprung (*principium*), werden bei Boethius und Ockham als *res* bezeichnet.

<sup>54</sup> Das *genus secunde intentionaliter* wird hier in besonderer Weise dargestellt. Diese zweite *intentio* („Begriff von Begriffen“, *nomen nominis*) wird in ein *genus rhetoricum*, ein *genus logicum* und ein *genus grammaticum* unterteilt. Dieses *Trivium* umfasst als *secunda intentio* die „Redewissenschaften“.

<sup>55</sup> [11] Die wesenhafte Beschaffenheit (*quale essenziale*) richtet sich grundlegend nach der Frage: *quid est?* (τί ἐστίν;). Porphyrr nennt diese Form der Aussage *praedicari de eo quod quid est* (ἐν τῷ τί ἐστίν, ALPorph, S. 18, Z. 6; Busse 11.10). Die Antwort lautet bezüglich des Menschen: *animal rationale*. Dieser Modus von Beschaffenheit entspricht den Differenzen wesenhafter Art: *quale essenziale convenit differentiis substantialibus*. Dieser Passus, wie auch die hier erwähnten Textstellen, stehen aber bei Porphyrr unter dem Kapitel III (*De differentia*). Es sind also die spezifischen, konstitutiven Differenzen gemeint, welche Substanzen, Wesen (Lebe-Wesen, *animal*, bzw. *animal rationale*) bilden. Dementsprechend auch die Stelle: *Differentiarum ... illae quidem quae faciunt aliud, specifica vocantur ... (animali enim differentia adveniens rationalis aliud fecit et speciem animalis fecit ...)*, ALPorph, S. 15, Z. 5-9; Busse 8.19-9.1.

<sup>56</sup> Die akzidentelle Beschaffenheit (*quale accidentale*) nimmt Bezug auf die Frage: *quale est?* (ποῖόν ἐστίν;). Bei Porphyrr: *praedicari in eo quod quale quiddam est* (ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστίν), ALPorph, S. 18, Z. 6; Busse 11.10. Dementsprechend die Stelle: *Proprie autem differre alterum altero dicitur quando inseparabili accidenti altero differt; inseparabile vero accidens est ut nasi curvitas ...* (ALPorph, S. 14, Z. 20-23; Busse 8.12-8.15); in diesem Sinne ist *homo albus* (im Gegensatz zum Aethiopier) zu verstehen.

<sup>57</sup> Die dritte Form bedeutet eine Mischung von essentieller und akzidenteller Beschaffenheit, welche dem Proprium entspricht (*an de ... proprio ... queratur*). Das Proprium ist aber kein Akzidens, denn Porphyrr sagt ausdrücklich: *[Accidens] est quod neque genus neque differentia neque species neque proprium, semper autem est in subiecto subsistens* (ALPorph, S. 20, Z. 14f.; Busse 13.5). Beim Proprium kann man aber Verbindungen einerseits zum Wesenhaften, Essentiellen, und andererseits zum

Akzidentellen herstellen, in dieser Weise formuliert auch Pacius dieses Verhältnis: *Proprium, quod mediam naturam habet inter differentiam et accidens commune* (Pacius, In Isagogen, S. 18). Die beiden Teile können folgendermassen dargestellt werden:

1) Zum Akzidentellen: Das Grauwerden des alternden Menschen ist ein *Proprium tertio modo* mit akzidenteller Eigenschaft, wie es Porphyrius formuliert: *Et quod soli et omni et aliquando [accidit] ut omni homini in senectute canescere* (ALPorph, S. 19, Z. 21f.; Busse 12.16f.). Das Wort *accidere* stellt wohl diese Verbindung zum Akzidens her; so übersetzt denn auch E. Rolfes diese Stelle mit „als Akzidens zukommt“ (Rolfes, Einleitung, S. 23). Hierzu Fabers Erläuterung zu diesem Passus: *Primus modus, secundus et quartus proprii locum habent in disciplinis, tertius autem numquam, nam semper accidens separabile est. Separabilia autem accidentia a disciplinis reiecta sunt* (Faber, Libri Logicorum, Quarti capituli notae, S. 11 v). 2) Zum Wesenhaften hin tendiert das *Proprium* wohl mittels seiner Form des *quartus modus*, beispielsweise des *risibile* des Menschen. Dieses haftet ihm von Natur aus an und wird, da er ja nicht immer lacht, als Fähigkeit, als *potentia* oder *aptitudo* bezeichnet: *Nam etsi non [semper] ridet, tamen risibile dicitur, non quod iam rideat, sed quod aptus natus sit; hoc autem ei semper est naturale* (τοῦτο δὲ ἀεὶ αὐτῷ σύμφυτον ὑπάρχει, ALPorph, S. 20, Z. 2-4; Busse 12.18-20). Der Wesenhaftigkeit des *risibile* liegt auch dessen Koextensionalität mit der Spezies *homo* zugrunde.

<sup>58</sup> [12] Diese Definitionen entstammen den Porphyrius-Stellen: ... genus esse dicentes quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quid sit praedicatur, ut animal (ALPorph, S. 7, Z. 1f.; Busse 2.15), und species est quod de pluribus et differentibus numero in eo quod quid sit praedicatur (ALPorph, S. 9, Z. 6 f.; Busse 4.12f.).

<sup>59</sup> Gemäss ALPorph, S. 9, Z. 10-17; Busse 4.15-4.20.

<sup>60</sup> ... si quis illam speciem definitione monstrare velit, quae vere species est, id est specialissimam speciem ... (Boethius, In Isagogen, ed. prima, liber I, cap. 22, S. 68, Z. 13-15).

<sup>61</sup> *Species* hier mit der Bedeutung von Art und Schönheit, Aussehen (nicht die *speties logica*, welche unten in der *arbor* vorkommt); siehe auch das folgende ‚ornat‘. Die Stelle bezieht sich auf: *Species autem dicitur quidem et de uniuscuiusque forma secundum quam dictum est ‚primum quidem species digna est imperio‘* (ALPorph, S. 8, Z. 17-19; Busse 4.0-4.2; Der Text beruht auf Euripides, Aiolos, fr. 15.2 Kannicht). H.-U. Wöhler übersetzt: „Der (rang-)ersten Spezies (Schönheit) gebührt das Herrscheramt“ (Wöhler, Texte, Bd. 1, S. 5). Und Boethius erklärt: *Primum quidem speciem vocari uniuscuiusque formam, quae ex accidentium congregatione perficitur* (Boethius, In Isagogen, ed. sec., liber III, cap. 2, S. 200, Z. 2-4). Boethius weist darauf hin, dass Porphyrius in vorsichtiger Weise das „*uniuscuiusque*“ eingefügt habe, um den akzidentellen Charakter der Interpretation der „*species*“ als „Schönheit“ eindeutig zur Geltung zu bringen: *Cautissime autem dictum est ‚uniuscuiusque‘, hoc enim secundum accidens dicitur. Quae enim unicuique forma est, ea non ex substantiali quadam forma species, sed ex accidentibus venit* (Boethius, ebendort, Z. 4-7). Zu der Schönheit als Grund der Führerschaft sagt Boethius: ... *id est quam virilis vultus, quam firmus incessus ceteraque quibus individua conformantur et quodammodo depinguntur, haec est accidens species secundum quam dicimus quemlibet illum imperio esse aptum propter formae eximiam dignitatem* (Boethius, In Isagogen, ed. sec., liber III, cap. 2, S. 200f., Z. 19-1). Das ‚*primum quidem species digna est imperio*‘ ist zudem im Mittelalter mit ‚*Priami quidem*‘ ... falsch abgeschrieben worden, was auch Faber bemerkte: *Et primum, non Priami dicendum. Tum ex vetustis codicibus tum ex codice greco (in quo habetur πρῶτον μὲν εἶδος ἄξιον τυράννιδος, hoc est: primum species digna imperio) que corruptum perfecto credidissem, nisi ita et in codicibus latinis legissem* (Faber, secundi cap. note, Libri Logicorum, f. 6 r.).

<sup>62</sup> Dieses ganze Kapitel [12] ist von Beatus handschriftlich als Randglosse in Fabers Ausgabe der Libri Logicorum f. 5 r (a v r) auf Höhe von ALPorph, S. 10f., Z. 8-4; Busse 5.1-5.15 eingetragen.

<sup>63</sup> Entspricht dem Text Porphyrius (ALPorph, (De Specie) S. 9f., Z. 18-7; Busse 4.21-5.1). Aufstellung des Schemas in „vertikaler“ Form (Typ A nach de Libera). Zuerst „*Substantia*“ mit „*Genus*“, unten

„Homo“ mit „Speties“ bezeichnet. Verbindend das „Solum“, welches die ausschliessliche Funktion dieser beiden extremen Termini darstellen soll: Das *genus generalissimum*, und die *species specialissima*. Die Bezeichnungen sind Porphyry entnommen: ... *substantia quidem generalissimum est et quod genus sit solum, homo vero specialissimum et quod species solum sit* ... (ALPorph, S. 9, Z. 22-24; Busse 4.25-4.27). Zuunterst stehen die einzelnen Individuen.

<sup>64</sup> Porphyrys Text lautet: ... *sed ea, quae rationalis differentia et mortalis, constitutivae fiunt hominis, rationalis vero et immortalis dei* (ALPorph, S. 17, Z. 5f.; Busse 10.13f.). Bezüglich des *hereticum* wird möglicherweise auch noch auf Aristoteles' Aussage angespielt: „Gelegentlich merkt man es auch nicht, wenn (Leute) das Ganze unter den Teil setzen, z. B. „Lebewesen“ unter „belebten Körper“. Keinesfalls wird aber der Teil vom Ganzen ausgesagt, so dass denn also „Körper“, nicht Gattung von „Lebewesen“ wäre, da er doch Teil davon ist“, Λανθάνουσιν δ' ἐνίοτε καὶ τὸ ὅλον εἰς τὸ μέρος τιθέντες, οἷον τὸ ζῶον σῶμα ἔμψυχον. Οὐδαμῶς δὲ τὸ μέρος τοῦ ὅλου κατηγορεῖται ὥστ' οὐκ ἂν εἴη τὸ σῶμα γένος τοῦ ζῴου, ἐπειδὴ μέρος ἐστίν, Arist., Topik, 4, cap. 5, 126 a 26-29 (Deutsch von Zekl, Organon, Bd. 1, S. 179). Wie bereits in der Einleitung (S. 47) erwähnt, bemerkt H. G. Zekl zu Recht dazu, dass genau das, was hier von Aristoteles als falsch bezeichnet werde, viel später in der *arbor* zum exemplarischen Lehrstück gemacht worden sei. Der Punkt sei, dass bei Aristoteles Seele und Leben nicht zu einer blossen Differenz herabsteigen könnten (Zekl, Organon, Bd. 1, S. 619, Anm. 182). Damit könnte sich der Terminus *hereticum* auf eine philosophische *secta* (Porphyry) beziehen. Dieser Begriff kann aber auch im theologischen Sinn verstanden werden. Ausgegangen werden muss demzufolge von der porphyrianischen Aussage „Mensch“ und „Gott“ stünden unter dem gleichen Genus des *animal rationale*. Da hier nicht der christliche Gott, sondern die heidnischen Götter gemeint sind, musste dies aus theologischer Sicht kritisiert und bereinigt werden: damit entfällt das *rationale* als spezifische Differenz.

<sup>65</sup> Unter dieser Aufstellung werden für das *genus generalissimum* und die *species specialissima* verschiedene synonyme Begriffe aufgeführt. Referenzstelle bei Porphyry (ALPorph, S. 10, Z. 8-13; Busse 5.1-5.6). Faber weist auf die Aussageweisen von Laurentius und Victorinus hin, relativiert hingegen die Wichtigkeit einer Unterscheidung dieser bedeutungsgleichen Benennungen. Er jedenfalls behalte diejenige Terminologie, welcher sich Porphyry bedient hatte, bei: *Que Porphyrius appellat γενικώτατα καὶ εἰδικώτατα genicotata et idicotata* [Itazismus] *hoc est generalissima et specialissima, contendit Laurentius non esse dicendum generalissima et specialissima, sed potius prima summaque genera et ultime infimeque species. Verum non usque adeo ad verba simus non modo curiosi, sed contentiosi, et quod grece Porphyrius non horruit, neque horreamus latine. Et interdum permiscue cum res sese offer<a>t: generibus primis summisque et generalissimis, et speciebus ultimis, imis et specialissimis pro eisdem utamur. Victorinus tamen generalissimorum specialissimorumque loco vocabulis magis generibus et magis speciebus usus est* (Faber, Libri Logicorum, Secundi cap. notae, f. 6 r). Marius Victorinus (um 350) ist der Übersetzer der *Isagoge*, auf welcher der erste Kommentar (*ed. prima*, in Form eines Dialoges mit dem Schüler Fabius) des Boethius beruht.

<sup>66</sup> [13] Der Ausgangstext bei Porphyry lautet: *Sed in familiis quidem plerumque ad unum reducuntur principium, verbi gratia Iovem, in generibus autem et speciebus non sic se habet; neque enim est commune unum genus omnium ens, nec omnia eiusdem generis sunt secundum unum supremum genus, quemadmodum dicit Aristoteles, sed sint posita (quemadmodum in Praedicamentis) prima decem genera quasi prima decem principia. Vel, si omnia quis entia vocet, aequivoce (inquit) nuncupabit, non univoce entia dicerentur, cum autem decem sint prima, communio secundum nomen est solum, non etiam secundum definitionis rationem quae secundum nomen est* (ALPorph, S. 11f., Z. 18-6; Busse 6.4-6.12). Das ‚*quemadmodum dicit Aristoteles*‘ bezieht sich auf die Stelle in der Metaphysik: οὐχ οἷόν τε δὲ τῶν ὄντων οὔτε τὸ ἐν οὔτε τὸ ὄν εἶναι γένος (Arist., Metaph. III, Kap. 3, 998 b 22). Das ‚*inquit*‘ bezieht sich auf keine Textstelle bei Aristoteles, sondern gibt laut Porphyry dessen angebliche Meinung wieder. So vermerkt auch S. Brandt zu ‚*inquit*‘: *sententia, non verba Aristotelis* (in: Boethius, In Isagogen, ed. sec., lib. III, cap. 7, S. 221, ad Z. 3). Die angebliche Ansicht des Aristoteles betreffend die homonyme Aussage des Seienden sei, so A. de Libera, welcher sich auf Untersuchungen von Pierre Aubenque stützt, von Porphyry zu radikal formuliert worden (de Libera, Porphyre, S. 50, Anm. 53, sich beziehend auf: Pierre Aubenque, Le problème de l'être chez Aristote,

PUF: Paris 1962, S. 183; 188). Porphyri möchte wahrscheinlich Aristoteles' aequivoke Bezeichnung derjenigen Platons abgrenzend und drastisch gegenüberstellen, welche letzterer das *ens* ideenhaft univok, also synonym für die obersten Genera im Rahmen der „Teilhaber“ (μέθεξις) versteht. Auch H. U. Wöhler schreibt: „die Gleichsetzung der ‚ersten zehn Genera‘, d. h. also der Kategorien des Aristoteles, mit ‚bestimmten Prinzipien‘ (ἀρχαί) ist offensichtlich eine neuplatonische Interpretation aristotelischer Gedanken durch Porphyrios.“ (Wöhler, Texte, Bd. 1, S. 286, Anm. 3). Aristoteles formuliert in der Metaphysik hingegen klar, dass das „Seiende auf vielfache Weise“ (πολλαχῶς) ausgesagt werde, und zwar ausdrücklich nicht in homonymer (aequivoker, aber auch nicht in synonymmer, univoker), sondern in analoger Weise (in Relation zu etwas, πρὸς τι und zwar πρὸς ἓν καὶ μίαν φύσιν), Arist., Met. IV, Kap. 2, 1003 a 33-35: *Ens autem multis quidem dicitur modis, sed ad unum et ad unam aliquam naturam et non aequivoce*, ALMet IV, cap. 2). In der *reportatio* des Beatus wird die Aussage Porphyrs, dass das Sein von den zehn Kategorien auf verschiedene Weise ausgesagt wird, korrigiert: *ens dicitur de decem predicamentis secundum diversas rationes*. Petrus Hispanus schreibt hierzu: *Et ob hoc ens non potest esse genus quia, licet secundum unum nomen predicetur de omnibus, non tamen secundum rationem unam. Ratio enim entis, secundum quod dicitur de substantia, est ens per se; secundum autem quod dicitur de aliis novem predicamentis, est ens in alio. Et ita predicatur secundum diversas rationes. Et ideo non predicatur univoce, sed potius equivoce aut multipliciter* (Petrus Hispanus, Tractatus II, S. 25, Z. 15-21, ed. De Rijk). Und bezüglich der Prädikabilien: *Genus, differentia, species, proprium univoce predicantur, accidens autem non predicatur univoce sed denominative* (ders., ebendort, S. 25, Z. 4-6).

<sup>67</sup> [14] Gemeint ist Sokrates, der Sohn des Bildhauers Sophroniskus und der Hebamme Phaunarete, um 470 in Athen geboren.

<sup>68</sup> In Anlehnung an ALPorph, S. 13, Z. 21-23; Busse 7.19-7.21.

<sup>69</sup> Diese Bezeichnung ist nicht zufällig gewählt, ist doch das Collège des Cardinals Lemoine für arme Schüler aus der Picardie gegründet worden.

<sup>70</sup> Faber erwähnt diese Eigenschaften in seinem Kommentar zu dieser Porphyrstelle: *Individua dicuntur, quod in plura dividi non possint; que eorum rationem participant. Ob id ipsum, quod individuum quodque ex proprietatibus consistit ut forma, loco, tempore, voce, progenitoribus, patria, nomine et huiusmodi, quarum congeriem nullus alius umquam participat. Et si qua non participat, in ea minime dividi potest; nichil in ea enim dividitur, quibus sue proprietates non conveniunt. Et individuorum proprietates ex accidentibus coarcevantur, specierum autem proprietates non iam accidentia, sed propria nominantur* (Faber, Libri Logistorum, secundi capituli notae, f. 6 v).

<sup>71</sup> Es sind mir auch keine ähnlichen Interpretationen bekannt.

<sup>72</sup> [15] ALPorph, S. 13f., Z. 24-6; Busse 7.21-7.28.

<sup>73</sup> Die Individualeigenschaften kennzeichnen und definieren ein Individuum, ohne welche es aber als Art (oder auch als Genus) bezeichnet werden kann. Dazu Beatus' handschriftliche Notiz in Fabers Lehrbuch: *Phoenix si a tempore et loco absolutus sit, ipsius notio communis est et est species; sed si tempus et locus noti<ur>, individuum erit* (Randglosse in: Faber, Libri Logistorum, f. 6 v).

<sup>74</sup> [16] Porphyri unterteilt die Differenzen gemäss Fabers Paraphrase in fünf *divisiones* und fünf *diffinitiones*, von denen im Manuskript des Beatus nur vier vorkommen (1, 3, 4, 5):

*Tertium capitulum. Differentie, divisiones quinque. Prime communitas una. Secunde correlarium unum. Diffinitiones quinque. Dubium et dilutio ad primam. Correlarium ad quintam*, Faber, Libri Logistorum, Paraphrasis cap. tertii f. 10 v (b ii v):

Divisio I = ALPorph, S. 14f., Z. 15-5 (Differentia vero ...) Busse 8.7

Divisio II S. 15, Z. 5-16 (Differentiarum enim aliae ...)

Divisio III S. 15, Z. 17-21 (A superioribus ergo ...)

Divisio IV S. 15f., Z. 21-12 (Inseparabilium autem ...)

---

Divisio V	S. 16f., Z. 13-10 (Cum igitur tres species ...)
Diffinitio I	S. 17f., Z. 15-2 (Quas etiam determinantes ...)
Diffinitio II	S. 18, Z. 3-15 (Definiunt autem ...)
Diffinitio III	S. 18, Z. 16-19 (Describunt autem ...)
Diffinitio IV	S. 18f., Z. 19-6 (Adsignant autem ...)
Diffinitio V	S. 19, Z. 5-16 (Interius autem perscrutantes ...) Busse 12.10.

Der Text, den Beatus notierte, übernimmt alle die von Porphyry angeführten Termini für die Differenzen: *Differentia vero communiter et proprie et magis proprie dicatur* (ALPorph, S. 14, Z. 15f.; Busse 8.8), für *communiter* setzt er aber anfänglich *generaliter* ein ([16] 16,13 *Porphyrius hic generaliter*), dann aber *communes* und *proprias* ([16] 16,29) und *differentias tam communes quam proprias et magis proprias* ([23] 19,1). Diese fünf Definitionen von Differenzen entsprechen den Ansichten verschiedener Philosophen (*dicunt ...*, *describunt ...*, *etc.*): *prima definitio: differentia est qua abundat species a genere* (ALPorph, S. 17, Z. 16; Busse 11.1); *secunda diffinitio: differentia est quod de pluribus et differentibus in eo quod quale sit praedicatur* (ALPorph, S. 18, Z. 3-5; Busse 11.7-11-9); *tertia definitio: differentia est quod aptum natum est dividere quae sub eodem sunt genere* (ALPorph, S. 18, Z. 16-18; Busse 11.18-11.20); *quarta diffinitio: differentia est qua differunt a se singula* (ALPorph, S. 18f., Z. 20-1; Busse 11.22); *quinta diffinitio: ... dicunt non quodlibet eorum quae sub eodem sunt genere dividendum esse differentiam, sed quod ad esse conducit et quod eius quod est esse rei pars est ...* (ALPorph, S. 19, Z. 6-8; Busse 12.2-12.4).

<sup>75</sup> Zu Beginn dieses Kapitels erklärt Porphyrius, was er unter „Differenz“ versteht, nämlich dreierlei: „Die Differenz gilt als etwas, was allgemein, was eigentlich und was im eigentlichsten Sinne so heisst“: *Differentia vero communiter* [κοινῶς] *et proprie* [ιδίως] *et magis proprie* [ιδιαιτάτα] *dicatur* (ALPorph, S. 14, Z. 15f.; Busse 8.7f).

<sup>76</sup> ALPorph, S. 18, Z. 9-15; Busse 13-17.

<sup>77</sup> ALPorph, S. 15, Z. 17-21; Busse 9.7-9.11.

<sup>78</sup> ALPorph, S. 14, Z. 20-24; Busse 8.12-8.16;

<sup>79</sup> Der schwarze Rabe bleibt gemäss der Natur immer schwarz und von einem weissen Vogel unterscheidbar; der Vorstellung nach kann man sich aber auch einen weissen Raben vor Augen führen: *... nigrum vero esse inseparabiliter corvo et Aethiopi, potest autem subintelligi et corvus albus et Aethiops amittens colorem praeter subiecti corruptionem* (ALPorph, *De accidente*, S. 20, Z. 9-12; Busse 13.1-13.3).

<sup>80</sup> Eine Quelle, die wörtlich übernommen worden wäre, wurde nicht gefunden, dafür eine ähnlich lautende: *Individua vero quae sub una quaque sunt specie, infinita sunt vel quod tam multa sunt diversisque locis posita ...* (Boethius, In Isagogen, ed. sec., lib. III, cap. 8, S. 226f., Z. 21ff.).

<sup>81</sup> Dazu Boethius in Anlehnung an Porphyry (*Adsignant autem etiam hoc modo: „differentia est qua differunt a se singula ...“*, ALPorph, S. 18f., Z. 20f.; Busse 11.22): *quodsi Socrates sedeat, Plato ambulet, erit differentia ambulatio vel sessio, quae substantialis non est. Namque istam quoque differentiam definitio videtur includere, cum dicit: „differentia est qua differunt singula“; quocumque enim Socrates a Platone distiterit – nullo autem alio distare nisi accidentibus potest – ...* (Boethius, In Isagogen, ed. sec., lib. IV, cap. 13, S. 271, Z. 14-20).

<sup>82</sup> Porphyry nennt am Anfang des Kapitels *De differentia* die verschiedenen Arten von Differenzen: Die *differentie communes*, die *differentie proprie*, und die *differentie specificae* (bei Porphyry auch als *magis proprie* bezeichnet, ALPorph, S. 14f., Z. 24-2; Busse 8.16f.).

<sup>83</sup> Bezieht sich auf ALPorph, S. 19, Z. 5-16; Busse 12.1-12.10. Dazu Boethius: *... quid est autem esse rei? nihil est aliud nisi definitio. Unicuique enim rei interrogatae „quid est?“ Si qua definitionis pars fuerit, eius erit pars quae uniuscuiusque rei quid esse sit designet. Definitio est quidem quae quid*

*unaquaeque res sit, ostendit ac se profert, demonstraturque quid unicuique rei sit esse per definitionis adsignationem. Illae vero differentiae quae non ad substantiam conducunt, sed quoddam quasi extrinsecus accidens afferunt, specifica non dicuntur ...* (Boethius, In Isagogen, ed. sec., lib. IV, cap. 13, S. 273, Z. 13- S. 274, Z. 4).

<sup>84</sup> ALPorph, S. 14f., Z. 24-2; Busse 8.16f.

<sup>85</sup> ALPorph, S. 14f., Z. 16-20; Busse 8.8-8.12.

<sup>86</sup> ALPorph, S. 14. Z. 20-24; Busse 8.12-8.15. Die Zwischenstellung der *differentiae propriae* erklärt sich dadurch, dass das *accidens inseparabile* (*corvus niger*) der Natur (*actu*) nach intrinsisch, der Vorstellung nach extrinsisch ist und abgetrennt werden kann (*corvus albus*), was bei einer spezifischen Differenz (*rationalis*) nicht möglich ist (ein *homo irrationalis* ist nicht vorstellbar).

<sup>87</sup> [17] *Dividitur enim animal rationali et irrationali differentia, et rursus mortali et immortali differentia; sed ea quae est rationalis differentia et mortalis, constitutivae fiunt hominis, rationalis vero et immortalis dei, illae vero quae sunt irrationalis et mortalis, irrationabilium animalium* (ALPorph, S. 17, Z. 3-8; Busse 10.11-10.15).

<sup>88</sup> ... *ut cum per se differentiae omnes huiusmodi sint animalis, animati et sensibilis, rationalis vel irrationalis, mortalis et immortalis ...* (ALPorph, S. 16, Z. 18-20; Busse 10.3-10.5).

<sup>89</sup> Von P. Stotz wird die Bedeutung des Wortes *cessare* in diesem Zusammenhang folgendermassen erklärt: „Die Form, welche die Materie gewissermassen beseelt, sie am Leben erhält, hört bei sterblichen Wesen eines Tages auf, dies zu tun.“ Interessant ist auch Fabers Sinngabe der Termini *formare; informare* [*materiam*]: sie werden mit *specificantur* erklärt, was dem logischen Vorgang der Artbildung aus Genus und Spezies entspricht: *Informantur / specificantur / formantur: Quod enim in rebus physicis materia est, id in predicationum logicalium dispositionibus genus est et quod illic substantialis forma, hic specifica differentia est. Et insuper, quod illic totum ac compositum, hic species est. Et quae physice accidentarie forme sunt, logice sunt sua proportione et analogia accidentarie differentie. At substantialis forma physica informat et finit tum materiam tum compositum. Quare differentia specifica informat ac finit tum genus tum et speciem* (Faber, Libri Logicorum, f. 9 v, b i v).

<sup>90</sup> Der Aristoteliker würde – im Gegensatz zum Platoniker – beim *mortale* und *immortale* nicht von einer wesenhaften, essentiellen Eigenschaft, sondern eher von einer Aussage sprechen. So erklärt auch der „Nominalist“ Ockham in seinem Porphyry-Kommentar, dass die Differenzen nicht als Dinge wesenhafter Art, sondern als Prädikabilien akzidenteller Art, als Aussageweisen dieser Dinge, zu betrachten seien. Dasselbe gelte für die abtrennbaren und unabtrennbaren Differenzen: *Intelligendum est hic primo quod non vocat differentias separabiles aliquas res existentes in illis quorum sunt differentiae ... quia differentiae non sunt nisi quaedam praedicabilia de illis quorum sunt differentiae* (Ockham, Expositio, cap. 3, 5, S. 62f., Z. 13-19).

<sup>91</sup> [18] Wiederaufnahme des Themas von [8] 11,4-12 (s. Anm. 30 Den Engeln). Gemäss Aristoteles ist das *susceptivum discipline* extrinsisch und akzidentell, aus platonischer Sicht intrinsisch, ideen- und wesenhaft. Bezüglich Wesenhaftigkeit engelhaften Wissens sagt Thomas: *Ergo, multo fortius, substantia angeli est sua actio, quae est intellegere ... Angelus enim est sublimior et simplicior quam intellectus agens animae* (Thomas, ST 1 q. 54, a1 resp., S. 380f).

<sup>92</sup> Die Aussage Porphyrs ist, dass das *susceptivum disciplinae* (vgl. auch *disciplinae esse perceptibile*), die Fähigkeit des Menschen, wissenschaftlich tätig zu sein, eine essentielle Differenz, also *per se* ist. Diese Aussage ist platonisierend, nicht aristotelisch, wie schon Faber festgestellt hat. Seine Erklärung hierzu ist treffend und der Text des Manuskriptes stimmt mit ihr sinngemäss überein; dieser ganze Passus ist in des Beatus' Exemplar von ihm auch unterstrichen: *Susceptivum disciplinae secundum veritatem differentia per se specifica et substantialis non est; apud tamen platonicos, ut nunc quoque*



*apud Porphyrium, pro differentia per se et specifica usurpatur, quod disciplinas nobis consubstantiales a principio inditas opinentur, ut ex Prisciano Lydo cognosci potest pariter et ex Memnone Platonis. Apud autem Aristotelem et peripateticos accidentarii sunt habitus, a nostro quidem ortu longo etiam post tempore adventitii. Et Porphyrius multa more platoniorum et loquitur et inserit, ut, cum dicit homo communis et animal rationale genus esse, eius species hominem et deum ...* (Faber, Libri Logicorum, f. 9 v, b i v). Faber legt hier dar, wie nach Ansicht der Platoniker – und auch Porphyry gehört nach ihm zu ihnen – dem Menschen und den Göttern die Wissensfähigkeit (*susceptivum discipline*) eingeboren sei und das *animal rationale* für beide eine Gattung bildeten. Die Ansichten der beiden Philosophenschulen werden hier dargelegt, wobei von Seiten Platons dessen Dialog *Menon* im Vordergrund steht, in welchem Sokrates bekanntlich dem ungebildeten Sklaven durch geschicktes Fragen Kenntnisse der Geometrie entlockt, um seine Theorie, Wissen sei „Wiedererinnerung der Seele“ (ἀνάμνησις), zu beweisen (... ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὐσα, Platon, Phaidon 72 e 5f.). Gemäss Aristoteles und den Peripatetikern ist das Wissen ein akzidenteller Zustand (*habitus*, ἔξις) oder auch eine Fähigkeit, welche später erworben wird. Sie kommt, laut dem Text, den Beatus notierte, nach dessen Geburt in seine Seele ([18] 17,9). Diese aristotelische Version entspricht, so muss man annehmen, auch der Schulmeinung des Collège des Kardinals Lemoine (*fatemur*). Weil diese Fähigkeit auch abtrennbar ist, ist sie ein Akzidens (*quod ab ea separari potest accidens esse*) und nicht etwas Substantielles wie bei Platon. Diese dem Menschen später hinzukommende Lernfähigkeit entspricht demzufolge einer Möglichkeit (*potentia*), die nicht unbedingt aktualisiert werden muss. Ein des Lernens unfähiger Mensch ist *praeter corruptionem* durchaus vorstellbar.

<sup>93</sup> Τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἓνια δυνάμει ἐστίν· οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχεῖα ἐστίν (Arist., Metaph. IX, Kap. 2, 1047 a 35f.) Aristoteles benutzt ἐνέργεια bedeutungsgleich mit ἐντελέχεια.

<sup>94</sup> Hier werden die platonische Ideenlehre und die aristotelische Entelechie (mit Akt und Potenz) einander gegenübergestellt. Es soll dabei zum Ausdruck gebracht werden, dass die beiden Lehren eigentlich nicht grundlegend voneinander verschieden sind, denn der dem Individuum innewohnenden Idee entspricht das in ihm als Keim vorhandene, aber noch nicht verwirklichte potentielle Sein. Der hier verwendete Terminus *igniculus animae* erinnert an die *scintilla animae* bei Eckhart, welchen A. de Libera als „symbole de l'incrée en l'âme“ bezeichnet. Er erinnert an den betreffenden mittelhochdeutschen Ausdruck des „Vünelin“, der manchmal mit dem „grunt“, dem „Seelengrund“ assimiliert sei. Die *scintilla animae* sei ein *aliquid in animae*, nicht ein *aliquid animae*, A. de Libera, La mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart, Paris: Seuil 1994, S. 476.

<sup>95</sup> [19] Im Text, den Beatus notierte, wird auf die Stelle bei Porphyry verwiesen, wo er sagt: „Denn da die Dinge aus Stoff und Form bestehen oder Analoga von Stoff und Form zu Konstitutiven haben, wie z. B. die Bildsäule aus Erz als Stoff und aus der Figur als Form besteht, so ist in gleicher Weise auch der Mensch, als Allgemeines und als Art gedacht, aus Gattung als Analogon des Stoffes und aus Differenz als Analogon der Form zusammengesetzt. Dieses Ganze aber: vernünftiges, sterbliches Sinnenwesen, ist der Mensch, wie dort die Bildsäule“ (ALPorph, S. 18, Z. 9-15; Busse 11.13-11.18; Rolfes, S. 22).

1. zu *res artificiales et accidentales* ...: In der *reportatio* des Beatus werden in einer Gegenüberstellung die artifiziellen Dinge (*statua lapidea*) von den natürlichen (*homo*) unterschieden und miteinander verglichen: Materie und Form verhalten sich bei diesen beiden Dingen proportional oder ähnlich (*similiter, proportionaliter*) zueinander. Materie und Form sind bei den künstlichen Dingen nicht im eigentlichen Sinn (*proprie*) Materie und Form, so wie sie es bei den natürlichen sind. Die Unterscheidung geht wohl davon aus, dass das Zusammengesetzte (*constitutionem habens, συνθετόν*) bei den natürlichen Dingen wesenhafter Art ist (*substantiale*), dasjenige der künstlichen Dinge, der Artefakte, jedoch nicht.

2. zu *similiter se habent* ...: Auf dieselbe Weise werden die Porphyry'schen Prädikabilien betrachtet: Auch Spezies, Genera und Differenzen verhalten sich wie bei natürlichen und bei künstlichen Dingen in ähnlich analoger Weise zueinander (bei den Naturdingen betreffen sie Wesenhaftes, beim Artefakt nicht). Aristoteles selbst sagt in der *Metaphysik*, dass es drei Arten von Werden gebe: von Natur (φύσει) aus, durch Kunst (τέχνη) und durch Zufall, spontan (ἀπὸ ταυτομάτου, Arist., Metaph. VII,

Kap. 7, 1032 a 13-1033 a 23). Der Stoff (*materia*, ὕλη) ist Ausgangspunkt eines jeden Werdens, sei es natürlicher oder künstlicher Art (Ἄπαντα δὲ τὰ γινόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην, ebendort, 1032 a 20). Die Art der beiden Materien wird hier nicht unterschieden. Der Stoff als Potentialität ermöglicht es der Form, dank der Bewegungsursache in ein Zusammengesetztes einzugehen und somit ein Ding zu werden. Die Naturdinge haben die Natur in sich und entstehen aus sich selber, denn „der Mensch erzeugt einen Menschen.“ (... τὸ γὰρ γινόμενον ἔχει φύσιν, οἷον φυτὸν ἢ ζῶον ... ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, ebendort, 1032 a 23; 25). Anders verhält es sich bei den Artefakten: Deren Entstehung wird nicht mit „Werden, Entstehen“ (γένεσις), sondern mit „Bildung“ (ποίησις) bezeichnet. Hier ist die Formursache und Bewegungsursache jedoch nicht im Naturding selbst, sondern in der Seele des Künstlers gelegen (... ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ, ebendort, 1032 a 31f. ). Das Nichtstoffliche geht dank der Bewegungsursache und der „Bildung“ ins Stoffliche ein, so wie aus dem Begriff „Haus“ das Haus entsteht (... ἡ κίνησις ποίησις καλεῖται ... ὥστε ... γίνεσθαι καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ οἰκίας, τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην, ebendort, 1032 b 10-12). Aber für Artefakte wie für Naturdinge gilt, dass im „Werden“ der Stoff sich verändert, also nicht derselbe bleibt, weil er vom Zustand der Privation (der Potentialität) zur Formbestimmtheit evolviert ist („Denn das Werdende muss werden, indem sich dasjenige, woraus es wird, verändert, aber nicht bleibt“, ... διὰ τὸ δεῖν μεταβάλλοντος γίνεσθαι ἐξ οὗ, ἀλλ' οὐχ ὑπομένοντος, ebendort, 1033 a 22f.). Faber notiert zu dieser Stelle Porphyrs: *Nam quemadmodum in rebus, que ex materia et forma constant, aut que ad illorum rationem similitudinisque proportionem constituuntur (ut enea statua ex ere, ut ex materia et ex figura, ut ex forma) hunc in modum homo communis et qui species est ex genere constituitur, ut ex proportionali materie et ex differentia ut ex forma. Et quod est es in constitutione statue, id in hominis constitutione rationeque animal genus est, et quod in constitutione statue figura est, id in hominis constitutione est rationale et differentia. At quidnam aliud est enea statua quam es? et statue figura eius qualitas est. Merito igitur genus in quid et differentia in quale predicatur. Quod enim hic animal rationale, illic es et figura. Et quod hic homo, illic tota statua est* (Faber, Libri Logicorum, Paraphrasis tertii cap., f. 11 r., b iii).

<sup>96</sup> [20] Der Abschnitt beruht auf ALPorph, S. 17f., Z. 15-2; Busse 11.1-11.7. Gegensätzliche Eigenschaften können in ein und demselben Ding nicht in vollkommener Weise (*perfecte*) bestehen, wohl aber in potentieller Hinsicht. Boethius schreibt dazu: *Sed huic definitioni quaedam quaestio videtur occurrere habens principium ex duabus per se notis, una quidem, quoniam duo contraria in eodem esse non possunt, alia vero, quoniam ex nihilo nihil fit ... quid igitur? Dicendum est genus eas differentias quas habent species, non habere? Et unde habebit species differentias quas genus non habet? Nisi enim sit unde veniant, differentiae in speciem venire non possunt. Quodsi genus quidem has differentias non habet, species autem habet, videntur ex nihilo differentiae in speciem convenire et factum esse aliquid ex nihilo, quod fieri non posse superius dicta propositio monstravit.* Es sei aber zweifelsfrei, dass das Genus zwei gegensätzliche Teile in sich beinhalten könne, und dies sei nur unter dem Gesichtspunkt des Seins in Möglichkeit denkbar: *nec illud dubium est quin in partibus suis genus habeat contrarietates, ut animal in homine rationabilitatem, in bove contrarium ... hanc igitur quaestionem tali ratione dissolvimus. Potest quaelibet illa res id quod est non esse, sed alio modo esse, alio vero non esse, ut Socrates cum stat, et sedet et non sedet, sedet quidem potestate, actu vero non sedet.* Es folgt die Analogie des Eies, welches sowohl Lebewesen sei, wie auch nicht: *et ovum animal est et non animal. Non est quidem animal actu ... sed ... animal potestate, quia potest effici animal, cum formam ac spiritum vivificationis acceperit. Ita igitur genus et habet has differentias et non habet, non habet quidem actu, sed habet potestate.* Beiläufig noch die Erklärung der Begriffe „konträr“ und „gegensätzlich“: *quae vero nos contraria diximus, Porphyrius ‚opposita‘ nuncupavit. Est enim genus contrarii oppositum; omnia enim contraria, si sibimet ipsis considerantur, opposita sunt* (Boethius, In Isagogen, ed. sec., lib. IV, cap. 9, S. 263, Z. 3 bis S. 264, Z. 18). Fabers Kommentar: *Alterum ab altero / aliquo abundat: quod actu ipsum habet, ab altero vero non actu habetur, etsi potestate habeatur. Actu habere est cum aliquo posito: continuo sequatur ipsum alterum esse. Ut homine posito: continuo sequitur ipsum rationale esse. Habet itaque homo actu rationale. Habere vero potestate cum posito uno: non continuo sequitur ipsum alterum esse, sed posse esse. Ut posito animali fieri potest, ut sit rationale; et fieri etiam potest, ut sit irrationalale. Quapropter inquit Porphyrius, differentia speciem superare genus eaque abundare a genere. Nam species unam differentiam actu habet, quam genus solum habet potestate. Et Boetius Severinus, quoniam inquit,*

*species actu differentias continent, genus vero potestate: species a genere merito abundare dicuntur. Sed dices Porphyrius inquit, genus potestate quidem omnes differentias, quae sub ipso sunt habere: quare duas potestate habebit oppositas differentias, species vero unam, dumtaxat ex illis actu habet: nonne igitur dici posset genus abundare differentiis a specie? Posset dici abundare potestate. Nam plus habet hoc pacto quam species. Sed illo modo minime sumebatur, cum dicebatur differentia a genere, sed abundare actu* (Faber, Libri Logicorum, tertii cap. note, f. 10 r, b ii r).

<sup>97</sup> [21] Porphyr: *Definiunt autem eam et hoc modo: „differentia est quod de pluribus differentibus specie in eo quod quale sit praedicatur“; rationale enim et mortale, de homine praedicatum in eo quod quale quiddam est homo dicitur, sed non in eo quod quid est; „quid est“ enim „homo“ interrogatis nobis conveniens est dicere „animal“; quale autem animal inquisiti, quoniam rationale et mortale est convenienter adsignabimus* (ALPorph, S. 18, Z. 3-9; Busse 11.7-11.13). Diese Definition entspricht der *secunda diffinitio*. Die Differenz *rationale* kommt, anders als es Porphyr meint, nur dem Menschen (und nicht auch den Göttern) zu und ist demzufolge mit der Spezies *homo* konvertibel, denn sie wird somit nicht mehr *de pluribus et differentibus specie ... predicatur* und entspricht nicht mehr der Definition einer Differenz. Faber schreibt hierzu: *Et differentibus specie / specificas triplices fingere possumus: summas, infimas, et medias. Summe, quae cum summo genere converterentur, ime, quae cum ima specie. Medie autem, quae cum aliquo mediorum. Et sicut summa, quae cum summo converteretur, nulla reperta est: ita nullam infimam putavit Porphyrius nominatam. Quare de imis non intendit diffinitionem, sed ad specificas differentias non infimas applicanda diffinitio est* (Faber, Libri Logicorum, f. 10 r, b ii r).

<sup>98</sup> [22] Materie (als ὑποκείμενον) in Analogie zum Genus und Form zur Differenz, die eine Qualität aussagt (ALPorph, S. 18, Z. 9-15; Busse 11.13-11.18). Boethius: ... *si volumus reddere substantiae qualitatem, differentiam praedicamus* (Boethius, In Isagogen, ed. sec., lib. IV, cap. 10, S. 266, Z. 12f.). und: *Igitur supposita materia ac praeiacente cum in ipsam figura supervenerit, fit quaelibet illa res corporea ex materia formaque subsistens, ut Achillis statua ex aeris materia et ipsius Achillis figura perficitur* (Boethius, In Isagogen, lib. IV, cap. 10, S. 268, Z. 5-8).

<sup>99</sup> ALPorph, S. 18, Z. 3-9; Busse 11.7-11.13, s. Anm. 97 (Porphyr: *Definiunt autem*). Faber: *Quale quid est: substantialiter in quale* (Faber, Libri Logicorum, f. 10 r., b ii r).

<sup>100</sup> [23] Hier wird auf die fünf Definitionen der „Differenz“ im Text Porphyrs, welche die Ansichten verschiedener alter Meister zum Inhalt haben („dicunt“, „describunt“, „adsignant“), eingegangen. Oben wurden die beiden ersten schon erörtert. Sie lauten: (1) *Quas [differentias] etiam determinantes dicunt „differentia est qua abundat species a genere“* und (2) die eben oben besprochene: *Definiunt autem eam et hoc modo: „differentia est quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quale sit praedicatur.“* (ALPorph, S. 17, Z. 15f.; Busse 11.1; S. 18, Z. 3-5; Busse 11.7-9). Die dritte Definition der Differenz lautet: *Describunt autem huiusmodi differentiam et hoc modo: „differentia est quod aptum natum est dividere quae sub eodem sunt genere.“* (ALPorph, S. 18, Z. 16-18; Busse 11.18-11.20). Faber gibt folgenden Kommentar dazu: *Tertia diffinitio. Describunt autem et hoc pacto: Differentia est quod ea, quae sub eodem genere sunt, dirimere natum est. Nam rationale et irrationale hominem et equum, quae sub animali eodem quidem genere sunt, dirimunt ac separant*, (Faber, Libri Logicorum, Paraphrasis cap. tertii, f. 11 r, b iii r). Die vierte Definition lautet: *Adsignant autem etiam hoc modo: „differentia est qua differunt a se singula“; nam homo et equus secundum genus non differunt; sumus enim mortalia animalia et nos et inrationabilia, sed additum rationabile separavit nos ab illis; rationabiles sumus et nos et dii, sed mortale adpositum disiunxit nos ab illis* (ALPorph, S. 18, Z. 19-S. 19, Z. 4; Busse 11.21-12.1).

<sup>101</sup> Boethius erläutert dies folgendermassen: *rationale igitur hominis ad equum differentia est, mortale hominis ad deum, atque hoc quidem modo substantiales differentiae colliguntur. Quodsi Socrates sedeat, Plato vero ambulet, erit differentia ambulatio vel sessio, quae substantialis non est. Namque istam quoque differentiam definitio videtur includere, cum dicit: „differentia est qua differunt singula“, Boethius, In Isagogen, ed. sec., lib. IV, cap. 13, S. 271, Z. 12-18.*

<sup>102</sup> *cum ea, que...conducit*] Dieser Wortlaut ist gleichlautend mit Fabers Text (Faber, Libri Logicorum, f. 11 v, b iii v).

<sup>103</sup> *Interius autem perscrutantes et speculantes differentiam, dicunt non quodlibet eorum quae sub eodem sunt genere dividendum esse differentiam, sed quod ad esse conducit* [ὅπερ εἰς τὸ εἶναι συμβάλλεται] *et quod eius quod est esse rei pars est* [ὃ τοῦ τί ἦν εἶναι τοῦ πράγματός ἐστι μέρος] ... *Erunt igitur specificae differentiae quaecumque alteram faciunt speciem et quaecumque in eo quod quale <quid> est accipiuntur* (ἐν τῷ τί ἦν εἶναι παραλαμβάνονται, ALPorph, S. 19, Z. 5-16; Busse 12.1-12.10). Sinngemäß muss hier *quid* stehen: *quale* übernehmen Schepss / Brandt (S. 272) und L. Minio-Paluello (S. 19, Z. 16, ohne Anm. zu *quid*); *quid* steht in verschiedenen Codices, beispielsweise im Einsidlensis 338 (X) und im Parisinus 13955 (X); Angaben bei Schepss, S. 272. A. de Libera übernimmt *quale*, übersetzt aber bewusst mit *quid* (comment est l'homme? anstatt: quel est l'homme?), ders., Porphyre, S. 14 und Anm. 90; cf. S. 42f., Anm. 31, wo A. de Libera mitteilt, dass die Termini: ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστι und ἐν τῷ τί ἐστι (qu'est-il dans son *quale*? vs qu'est-il en son essence?) im Mittelalter meistens gleichbedeutend gewesen seien. J. Barnes meint zu ἐν τῷ τί ἦν εἶναι, dass Porphyry hier einen dunklen aristotelischen Terminus in ein elementares Grundlagenwerk einführe, ohne ihn weiter zu erklären (Barnes, Porphyry, S. 199f.). Faber schreibt hierzu: *Quinta diffinitio. Diligentius ea, que ad differentiam attinent, perscrutantes, non quidvis dirimentium ea, que sub eodem genere collocata sunt, dixerunt specificam esse differentiam, sed quod cum ea que sub eodem genere sunt, dirimit* [1] *ad esse substantialemque rationem conducit et* [2] *ad quod quid erat esse et* [3] *eiusce rei pars est* ... Die erste und dritte der unterstrichenen Passagen zeigen den gleichen Wortlaut wie in der *reportatio* des Beatus, die mittlere die Übernahme des *quid erat esse* im Sinne des τὸ τί ἦν εἶναι Porphyrs. Dieses *quod quid erat esse* steht auch in Fabers Porphyry-Text! (Faber, Libri Logicorum, f. 9 r, b i r). Faber resümiert die Eigenschaften der spezifischen Differenzen: *Erunt igitur specificae differentie, quaecumque diversam ac differentem efficiunt speciem, et que in eo quod quid erat esse sumuntur* (Faber, Libri Logicorum, Paraphrasis cap. tertii, f. 11 r, b iii r bis f. 11 v, b iii v). Als Fazit kann gesagt werden, dass das *ad quod quid erat esse conducit* Fabers und das *in eo quod quale est accipitur* des Porphyry-Übersetzers Boethius beide im Sinne der Wesenheit betrachtet werden müssen.

<sup>104</sup> [24] Siehe zu Martianus Capellas Werk Einleitung, S. 55, Anm. 159. Die Beschreibung der verschiedenen Eigenschaften der Lebewesen (... *alia serpentina, alia volatilia* ...) erinnert an die Darstellung in Ciceros *Tusculanae disputationes* V, 37f., welche die durch die Natur geschaffene Vollkommenheit einer jeden Kreatur je in ihrer Art zum Ausdruck bringen soll.

<sup>105</sup> [25] Zur Definition des Propriums bei Porphyry, s. ALPorph, S. 19, Z. 18 - S. 20, Z 6; Busse, 12.13-12.24. Diese Stelle nimmt Bezug auf den Abschnitt „Proprium“ in Aristoteles' *Topik* (Top I, Kap. 4, 101 b18-30). Das Proprium ist etwas „Zukommendes“ (*accidit*) und nichts Wesenhaftes; zu diesem Wort schreibt Faber: *Accidit: quod accomodate accidentario predicatur. Quippiam soli speciei cognoscimus accidere, cum id de specie adiuncta solum particula, aut que tantumdem valeat, accidentarie verificatur*. Faber äussert sich zu den Eigenschaften der vier Modi des Propriums: *Primus modus, secundus et quartus, proprii locum habent in disciplinis; tertius autem numquam. Nam semper accidens separabile est. Separabilia autem accidentia a disciplinis reiecta sunt*, und zum vierten Modus, der alle drei vorherigen Modi einschliesst, wobei er auf die Koextensionalität des Propriums hinweist: *In proprio quarto modo omnia, propter que propria dicuntur, concurrunt. Nam et soli convenit ut proprium primo, et omni ut proprium secundo, et soli et omni ut proprium tertio. Et ultra hec semper convenit. Merito igitur fit, ut proprie, precipue et maxime proprium dicatur censeaturque. Fit conversio aliquorum conversimque predicantur, quando sese mutuo consequuntur. Ut si est homo: est risibile, et si est risibile: continuo sequitur, ut sit homo. Item et illa conversim predicari dici solita sunt, que de se mutuo universaliter verificentur, ut homo risibile. Nam et omnis homo risibilis; et pariter, omne risibile, homo. Primus tamen convertentium modus hic accommodatior esse videtur, quod non eque apte species, que subiecta est de proprio, ut proprium de specie predicatur. Non enim hic de veritate, sed de predicationis accommodatione agitur*. Zu den *Propria*, die verschiedenen Spezies zugeordnet sind – besonders aber der speziellsten Spezies (etwa das *risibile* dem *homo*) –, schreibt er: *Per propria specierum, que hic describuntur, intelliguntur propria suo modo et generum et*

*transcendentium. Sunt enim propria et specierum et subalternorum et generalissimorum et eorum que transcunt. Et amota particula speciei: diffinitiones sunt communes. Creberrima tamen, maximeque insignia, et que plurimo usu veniunt sunt specierum specialissimarum. Nimirum igitur, si de illis solis littera intelligitur, nam que rara sunt, que minus propria non ponuntur in arte, sed per ea, que plurimo usu veniunt intelliguntur, et per ea, que maxime insigni appellatione veniunt* (Faber, Libri Logicorum, Quart cap. note, f. 11 v).

<sup>106</sup> Das *aptus natus* des Boethius beruht auf Porphyrs Ausdruck τῷ πεφυκέναι (ALPorph, S.20, Z. 3; Busse 12.19).

<sup>107</sup> Die *naturalis inclinatio* ist – beispielsweise gemäss Thomas von Aquin – verstanden als eine „von Gott vermittle der Natur gesetzten Ordnung der Dinge“: ... *omnis inclinatio alicuius rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quam quaedam impressio a primo movente: sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum, nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante. Unde omnia quae agunt vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur* ... (ST 1 q. 103 8c; Bd. 1, S. 715).

<sup>108</sup> Beruht auf der aristotelischen Begriffsbestimmung der *potentia*, der δύναμις, wobei weiter unten der korrespondierende Begriff des *actus* bzw. der ἐνέργεια anzutreffen sein wird. Faber schreibt betreffs der „Möglichkeit des Lachens“: ... *quemadmodum homini esse risibile; nam, etsi non ridet, tamen risibile dicitur, non quod iam rideat, sed quod aptus natus sit; hoc autem ei est semper naturale; et equo hinnibile*. Auf Höhe dieser Textstelle bei Faber fügt Beatus eine Randglosse ein: *Neque illud nos perturbet, inquit Boethius: quod semper homo non rideat, non enim ridere est proprium homini, sed risibile, quod non est actu, sed in potestate constitit. Ergo etiam si non rideat, quia tamen ridere possit, soli et omni homini adesse dicitur et convenienter proprium nuncupatur. Nam si actus separetur a specie potestate, nulla ratione disiungitur* (Faber, Libri Logicorum, f. 11 v, b iii v). Der Text entspricht demjenigen des Boethius (Boethius, In Isagogen, ed. sec., lib. IV, cap. 15, S. 278, Z. 9-14).

<sup>109</sup> Im *Corpus Hermeticum*, einem zur Zeit Faber Stapulensis' wieder zur Bedeutung gelangten Werk – welches er dann selbst 1505 ediert hat –, steht im Asclepius-Dialog: ... *animal homo duplex est; et eius una pars simplex, quae, ut Graeci aiunt, οὐσιώδης, quam vocamus divinae similitudinis formam* ... (Dieser gottähnliche Teil tritt in der Folge in den menschlichen Körper ein, in den Teil, den die Griechen ὑλικόν nennen, *mundanum* die Lateiner, und der aus den vier Elementen – *quadruplex* – geschaffen ist, Asclepius, 7, in: Hermès Trismégiste, Bd. 2, S. 304, Z. 2-6).

<sup>110</sup> *Unde cum Deus sit ipsa forma*: bei Thomas wird Gott zur Form selbst, zur reinen Form – zum *actus purus* (ST 1, q. 3 a. 7, S. 26; 1 q. 25 1c; 1 q. 87 1c ad 2; *Deus est per essentiam suam forma*: 1 q. 3 2c). In den *Auctoritates Aristotelis* figuriert diesbezüglich die Aussage: *Materia est potentia, forma vero actus* (AA, 6 (38), S. 177); sie bezieht sich auf die Stelle in Aristoteles' *De Anima* (De an. II, 1, 412 a 9f.). Die Bezeichnung „*deus infinitus*“ stammt von Aristoteles: „Der Gott, sagen wir, ist das ewige, beste Lebewesen, so dass dem Gott Leben und beständige Ewigkeit zukommen; denn das ist der Gott“ (φαμέν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδίων ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός, Arist., Metaph. XII, 7, 1072 b 27-30).

<sup>111</sup> Diese Aussage steht wörtlich bei Aristoteles: ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν (Arist., De caelo I, Kap. 4, 271 a 33). Nicht nur ist die Schöpfung selbst durch dieses Prinzip bestimmt, sondern es ist auch auf kommunikativer Ebene wirksam. Dass dem Menschen die Sprache gegeben wurde, mit deren Hilfe er sich vermittle des Intellektes – durch welchen er sich von den übrigen Lebewesen als ζῶον πολιτικόν unterscheidet – verständigen kann, ist auf dieses zweckgerichtete Prinzip zurückzuführen. Deshalb steht dieser eine verwandte Aussage auch am Beginn der „Politik“ und der „Physikvorlesung“ (Arist., Politik I, Kap. 2, 1253 a 8-10; ... ἡ φύσις τῶν ἐνεκά τοῦ αἰτίων, ἔπειτα περὶ τοῦ ἀναγκαίου, πῶς ἔχει ἐν τοῖς φυσικοῖς, Arist., Phys. II, Kap. 8, 198 b10 f.). Aristoteles verwendet diese Aussage noch in den naturwissenschaftlichen Schriften und in der „Psychologie“ (De caelo II, Kap. 11, 291 b 13f.; De animalium incessu 11, 711 a 7; Arist., De an. III, Kap. 9, 432 b 21f.). Dass

nichts *frustra* geschieht, zeigt die Zweckausrichtung geplanten Handelns im Sinne einer *causa efficiens*, wie es Aristoteles in *De caelo* darstellt: ἕκαστόν ἐστιν, ὧν ἐστὶν ἔργον, ἐνεκά τοῦ ἔργου. Dietrich von Freiberg übersetzt diese Stelle in seinem Werk *De accidentibus*: *unaquaeque res est propter suam propriam operationem* (De caelo II, Kap. 3, 286 a 8f.; Dietrich von Freiberg, De accidentibus, in: Abhandlung über die Akzidentien, lat./dt. hg. v. Karl-Hermann Kandler, übers. v. Burkhard Mojsisch, Hamburg: Meiner 1994, S. 32).

<sup>112</sup> ... *differentiae vero plurimae (ut rationale, mortale, mentis et disciplinae perceptibile) quibus ab aliis differt* (ALPorph, S. 23, Z. 13-15; Busse 15.5-15.7).

<sup>113</sup> Hier kommt Lulls sogenannte „Korrelativlehre“ zur Sprache. Sie ist in triadischer Weise strukturiert, und zwar so, dass ein aktives Prinzip (das *-tivum*) mit einem passiven (dem *-bile*) mittels einer Handlung (dem entsprechenden Verb) korrelativ verbunden ist. So wird dieses, um beim Proprium zu bleiben, gemäss Lull folgendermassen definiert: ... *proprietas est de suis propriis et intimis concretis, videlicet propriativo, propriabili et propriare*. Dieser Passus wird von V. Höhle und W. Büchel so übersetzt: „Die eigentümliche Bestimmtheit stammt ferner aus den ihr eigentümlichen und innersten konkreten Momenten, nämlich aus demjenigen, das eine eigentümliche Bestimmtheit bewirkt, demjenigen, das durch sie bestimmt werden kann, und der Tätigkeit des eigentümlichen Bestimmens.“ Auch das Proprium wird also triadisch strukturiert (in: Raimundus Lullus, Logica nova, lat./dt., textkritisch hg. v. Charles Lohr, übers. v. Vittorio Höhle und Walburga Büchel, Darmstadt: Wissensch. Buchges. 2002, 2. distinctio, 4, D2, S. 68). Die Definition des *homificare vel homificabile respectu hominis* Lulls soll den Vorzug des Propriums haben, viel spezifischer zu sein und sich besser als *convertibile* zu eignen, als diejenige „dass der Mensch ein Lebewesen sei, das mit Verstand versehen und sterblich ist“: *Homo est animal homificans. Et ista definitio est magis specifica, et magis convertitur cum definito, quam ista: homo est animal rationale et mortale; quia de genere rationalitatis est angelus, et de genere mortalitatis est leo et equus, etc.* Dieses Schema umfasst also auch die höchsten Sphären, wobei Gott selbst nicht ausgenommen wird: *Hoc quidem de Deo dici potest, et de ceteris entibus. Sicut Deus est ens deitans, et sua aeternitas aeternitans, sua infinitas infinitans, ignis est igniens, leo leonans, planta plantificans, faber homo fabricans. Et ideo definitio ista magis propria est, cum sit maioris proprietatis immediate subiecti*: Diese Definition treffe ein wichtigeres Proprium als dasjenige des Porphyrs – so ist es gemeint – und sie verweise unmittelbar auf das Subjekt (Lullus, ebendort, Logica nova, 1. distinctio, 5 (De homine), S. 22 – 24). E. Faye schreibt, Charles de Bovelles habe sich der Lull’schen Korrelativlehre bedient. Das zeige im übrigen auch, dass die Philosophie sich noch lange nicht von ihren mittelalterlichen Quellen gelöst habe (Faye, étudiant, S. 138.). Gemäss dieser Bemerkung E. Fays könnte Bovelles vielleicht als Dozent dieser Vorlesung in Frage kommen (s. auch Einleitung, S. 60, Anm. 170).

<sup>114</sup> Ockhams ‚*posse*‘ und die *aptitudo*, *inclinatio* und *potentia* im Manuskript des Beatus lässt an die neuplatonische ‚*posse*-Terminologie‘ des Nikolaus Cusanus denken, der die Einheit des Seins in zwei Teile unterteilt hat: einerseits in das unendliche Allesein (*unum exaltatum*), das allem Sein vorausgehende Eine, andererseits in das endliche Sein im Individuellen (*unum participabile*), (gemäss: Vesa Oittinen, Art. „Einheit/Vielheit“, in: EP, Bd. 1, S. 290. Oittinen nimmt Bezug auf: Detlev Pätzold, Einheit und Andersheit, Köln 1981). Der Begriff des ‚*posse*‘, des potentiellen Seins als ‚*posse esse*‘ tritt in des Cusaners Spätschriften ab 1460 auf. So spricht auch R. Heinzmann bei Gott (in: Richard Heinzmann, Philosophie des Mittelalters, 2. durchges. u. ergänzte Aufl., Stuttgart: Kohlhammer 1998 (Urban Taschenbücher 351), S. 287 § 535). Auch Boethius stellt bei der Erklärung beider *modi* das Vermögen vor den Akt: *non enim ridere est proprium hominis, sed esse risibile, quod non in actu, sed in potestate consistit. Ergo etiamsi non rideat, quia ridere tamen posse soli et omni homini semper adesse dicitur, convenienter proprium nuncupatur. Nam si actus separatur ab specie, potestas nulla ratione disiungitur* (Boethius, In Isagogen, ed. sec., IV, cap. 15, S. 278, Z. 10-14).

<sup>115</sup> [26] Die Transzendenzlehre ist ein wichtiger Bestandteil scholastischer Philosophie und ihre Anfänge reichen, wie alle grundlegenden Begriffe und Theorien, bis in die Antike zurück. (Zu ὄν, ἔν, ἀλήθεια, ἀναγκαῖον, siehe: Ernst Tugendhat, Τὴ κατὰ τινός, beispielsweise S. 5-10; 49f.; 55-60; 122-

124). Laut J. Aertsen findet sich die erste Formulierung der Transzendenzlehre in der Schrift *Summa de bono* Philipps des Kanzlers (von. c.1228, q. 1-3 über das *ens, unum, bonum, verum*). Bezug auf die Konvertibilität nimmt das im Manuskript beigelegte Schema. Gemäss J. Aertsen ist der Begriff „Transzendenz“ im 13. Jh. geschaffen worden, der Terminus „Transzendentalien“ aber erst im 16. Jh. Er bezeichnet Begriffe, die allen Dingen gemeinsam sind. Wegen ihrer Universalität „übersteigen“ deshalb die Transzendenz die allgemeinsten Genera sowie die Kategorien, die Kernbegriffe der aristotelischen Ontologie (Jan A. Aertsen, Art. „Transcendantaux“, in: DMA, S. 1402).

<sup>116</sup> Der Begriff „*ens*“ ist der allgemeinste Terminus, der vom Menschen erfasst werden kann und da die transzendenten Begriffe mit *ens* konvertibel sind, kommt diesem eine gewisse Erstrangigkeit, eine *primitas* unter diesen Begriffen zu. Das *ens* ist mit den transzendentalen Bestimmungen *unum, verum* und *bonum* (in Beatus' *reportatio* als *transcendentia connotativa* bezeichnet) konvertibel (Heinzmann, Philosophie, S. 258 (§ 475); 287 (§ 536). Diese *primitas* wird dann später von Avicenna in seiner Metaphysik I, 5 auch allgemein von den Transzendenz (auch von *res* und *necessarium*) ausgesagt, nicht nur vom *ens* (Jan A. Aertsen, Art. „Transcendantaux“, in: DMA, S. 1402). Somit sind alle mit dem *ens* konvertiblen Transzendentalien (inklusive *res* und *aliquid*) generelle Weisen des Seienden, die nicht von aussen zum *ens* hinzugefügt werden, sondern mit dem „seiend“ selbst gegeben sind (Heinzmann, Philosophie, S. 208 (§ 371)).

<sup>117</sup> Auch dieser Textabschnitt in Fabers Kommentar zur *Isagoge* weist keine Gemeinsamkeit mit dem Text, den Beatus notiert hat, auf. Hingewiesen sei auf eine Textstelle aus Fabers drittem „Metaphysischem Dialog“, die E. Faye und J. Hirstein in ihrer Arbeit über die *Metaphysica Collecta* (dem Nachfolgetext der hier vorliegenden *Isagogen*-Vorlesungsnotizen in Beatus' Kollegheft) erwähnen: *Et certe, o amice Neania, si nobis illius summi absolutique entis, summe unius, summi boni et veri unum punctum attingere concessum esset ... Et certe illa dei entitas unitas, bonitas et veritas linea est infinita* (Emmanuel Faye; James Hirstein, *Metaphysica Collecta. Un cours de métaphysique fabriste pris en note par Beatus Rhenanus. Présentation et édition partielle*, in: *Chemins de la Pensée médiévale*, Turnhout: Brepols 2002, S. 176).

<sup>118</sup> [27] Porphyrs Text (ALPorph, S. 20, Z. 7-15; Busse 12.25-13.6): *Accidens vero est ...*

(1) [*prima descriptio*] ... *quod adest et abest praeter subiecti corruptionem.*

(2) [*Divisio*] *Dividitur autem in duo, in separabile et in inseparabile; namque dormire est separabile accidens, nigrum vero esse inseparabiliter corvo et Aethiopi accidit*

[Fabers Einschub: *Dubium: Si nigrum corvo ... accidit: quonam pacto accidens erit, cum abesse non possit?*].

(3) [*Dilutio*] *potest autem subintellegi et corvus albus et Aethiops amittens colorem praeter subiecti corruptionem.*

(4) [*secunda descriptio*] *Definitur autem sic quoque: „accidens est, quod contigit eidem esse et non esse“, vel*

(5) [*tertia diffinitio*] ... *quod neque genus neque differentia neque species neque proprium, semper autem est in subiecto subsistens.* (Die Angaben in den eckigen Klammern beziehen sich auf die Darstellung in Fabers *notae*, wobei die dritte *descriptio* als ‚*diffinitio*‘ bezeichnet wird, Faber, *Libri Logicorum*, cap. V (De accidente), f. 12 r, b iii r).

<sup>119</sup> Die akzidentelle Prädikation eines Dinges mittels der Kategorie des *situs*, in diesem Fall „das Sitzen“, werde von den „Realisten“ als ein eigenständiges Sein, z. B. im Sinne einer extramentalen Idee betrachtet, wogegen für die „Nominalisten“ „das Sitzen“ und „sitzen“ lediglich eine einem Subjekt extrinsisch zukommende (akzidentelle) Prädikation darstelle. Diese kontroverse Problematik führt in den später so benannten „Wegestreit“, dessen Thematik schon zur Zeit Porphyrs klar umrissen war, auf welche dieser sich aber nicht einlassen wollte. Im *Prooemium* der *Isagoge* steht nämlich, er (Porphyr) wolle von tiefer gehenden (*altioribus*, i. e. metaphysischen) philosophischen Betrachtungen Abstand nehmen, da sie höchst schwierig seien und eingehendere Untersuchungen erforderten (ALPorph S. 5, Z. 9f.; Busse 1.10). Im Text, den Beatus notierte, steht dementsprechend auch: *nam hoc est alterius discipline* ([27] 20,20).

<sup>120</sup> Albertus schreibt bezüglich der Definition des Körperlichen: *Secundo modo corporalia dicuntur non quidem quantitatem ut aliquid sui habentia, sed tamen secundum distensionem quantitatis in subiecto ea suscipiente distensa, sicut albedo et nigredo, et caliditas et frigiditas, et figura et circa aliquid constans forma dicuntur corporea, quamvis quantitas nihil sit essentiae ipsorum* (Albertus, Tractatus de universalibus in communi, cap. 4, S. 28f., Z. 67-3).

<sup>121</sup> Hier wird erörtert, dass es zwei Arten von Akzidenzien gibt, nämlich zuerst die, welche in der Realität vorkommen und physikalisch nachweisbar sind, wie etwa die weisse oder die schwarze Farbe. Diese Farben können als *accidentia separabilia* entweder entfernbar – wie beispielsweise durch Ablaugen – oder als *accidentia inseparabilia* – wie die *nigredo* des Raben – nicht entfernbar sein. Eine weitere Art von Akzidenzien (*accidentia rationalia sive logicalia*) sind solche, die dem geistigen Bereich, das heisst der Logik zuzuordnen sind. In diesen fallen die kategorialen Akzidenzien, wie die *sessio*, welche der Kategorie des *situs* zugeteilt ist, ebenso Abstrakta oder *phantastica* (auf der Vorstellung beruhend), wie beispielsweise die Vaterschaft (*paternitas*) oder die Deszendenz (*filiatio*). Diese zweite Gruppe der Akzidenzien wird wieder dreifach unterteilt, und zwar erstens in die *accidentia propria*, welche dem Proprium entsprechen und mit der jeweils speziellsten Spezies konvertibel sind. Zweitens in Termini, die im Vergleich zur speziellsten Spezies grösser (*maiora*, „umfassender“) sind und mit dieser nicht notwendig konvertieren. Als Beispiel wird *album* gegeben: Beispielsweise bezieht sich „weiss“ als Akzidens nicht wie das Proprium notwendigerweise auf die speziellste Spezies, sondern kann mit einer Vielzahl von Arten Verbindungen eingehen. Drittens in solche Termini, welche als „geringer“ oder „weniger umfassend“ (*minora*) im Vergleich zur speziellsten Art bezeichnet werden und die ebenfalls nicht notwendig (*nec necessario*) mit dieser in Verbindung treten müssen, wobei hier wohl die am Individuum vorkommenden Akzidenzien gemeint sind: etwa das „besondere Weiss“ des Bartes des Sokrates (*actum* wohl als *actum esse*, als Akt).

<sup>122</sup> [28] In diesem Abschnitt wird das *Dubium* angesprochen, welches bei der Feststellung entsteht, ob das *accidens inseparabile* denn vom Subjekt, dem es inhärent ist, ohne Zerstörung desselben getrennt werden könne, da es ja in der ersten Definition des Akzidens heisst: *accidens est, quod adest et abest praeter subiecti corruptionem?* (ALPorph, S. 20, Z. 7f.; Busse 12.25) Porphyrius löst dieses *Dubium* in der zweiten Definition, indem er dem Intellekt die Fähigkeit zuspricht, diese Trennung zu vollziehen: *potest autem subintellegi* [ἐπινοηθῆναι] *et corvus albus et Aethiops amittens colorem praeter subiecti corruptionem* (ebendort, Z. 10-12; Busse 13.1-13.3). Beatus glossiert an dieser Stelle in der Faber'schen Ausgabe: *Ea tamen, cum absunt, substantiam corrumpere possunt, quam efficiunt atque conformant quaeque substantialia sunt. Quae vero non efficiunt substantiam, ut accidentia, ea cum adsunt vel absunt, nec informant substantiam, neque corrumpunt* (Faber, Libri Logicorum (De Accidente), cap. V, f. 12 r, b iiiii r). Dies ist ein nahezu wörtliches Zitat aus Boethius (Boethius, In Isagogen, ed. sec., lib. IV, cap. 17, S. 281, Z. 17-S. 282, Z. 2). Auf demselben Blatt notiert sich Beatus eine Anmerkung ähnlichen Inhaltes: *Accidentia non ingrediuntur quidditates substantiarum: sublato accidenti per cogitationem, species adhuc manet*.

<sup>123</sup> [29] Diese Analogie entstammt der *De anima* des Aristoteles: „Es scheint auch das Licht der Finsternis entgegengesetzt zu sein. Finsternis ist das Verschwinden jenes Zustandes aus dem Durchsichtigen; daraus ergibt sich, dass die Gegenwart von jenem das Licht ist.“ : Δοκεῖ τε τὸ φῶς ἐναντίον εἶναι τῷ σκότῳ· ἐστὶ δὲ τὸ σκότος στέρησις τῆς τοιαύτης ἕξεως ἐκ διαφανοῦς, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἡ τοῦτου παρουσία τὸ φῶς ἐστίν, Arist. De anima II, cap. 7, 418 b 18-20 (Deutsch von Olof Gigon); was mit dem „Diaphanen“ gemeint ist, erklärt Aristoteles in diesem Abschnitt).

<sup>124</sup> In analoger Weise steht in der *Metaphysik*: „Nun ist in den Farben das Eine eine Farbe, z. B. die weisse, wenn nämlich die andern Farben sich als entstanden zeigen aus der weissen und schwarzen, diese aber Privation der weissen ist, wie ja auch die Finsternis des Lichtes; denn sie ist Privation: ἐστὶ τὸ ἐν χρώμα, οἷον τὸ λευκόν, εἰ τὰλλα ἐκ τούτου καὶ τοῦ μέλανος φαίνεται γιγνόμενα, τὸ δὲ μέλαν στέρησις λευκοῦ, ὥσπερ καὶ φωτὸς σκότος· τοῦτο δ' ἐστὶ στέρησις φωτός (Arist. Metaph. X, 2, 1053 b29-32). Der Grund dieser Anmerkung über das Weisse ist die Feststellung Porphyrs, man könne sich einen weissen Raben vorstellen. Dies setzt die Frage voraus, was das Weisse, bzw. das Schwarze überhaupt sei und wie das eine das andere ersetzen könne. Deshalb schreibt Faber zu dieser Stelle:



*Suscipiens colorem / suscipiens albedinem. Albedo enim insignis color est; coloris nomen idcirco sibi peculiariter vindicare. Nigredo vero ut quaedam coloris privatio est* (Faber, Libri Logicorum, De accidente, cap. V, f. 12 r, b iii r). Dass in beiden Texten dieser Bezug von Licht und Dunkelheit auf die weisse und schwarze Farbe hergestellt wird – und sonst in keinem der untersuchten Texte – lässt doch auf eine gewisse Parallelität schliessen, was aber nicht heissen soll, dass Faber der Autor dieser Vorlesung gewesen sein muss. Die Aussage als solche war jedoch geläufig und steht auch in den *Auctoritates Aristotelis*: *Tenebra est [sic] privatio luminis* (AA, 6 (71), De anima II, S. 180). Zum Problem der Farbe als Genus oder Akzidens schreibt Pacius: *Accidens intellige, non quod opponitur categoriae substantiae, sed quod opponitur essentiae rei. Nam etsi color est accidens, non substantia: tamen albori non accedit, sed est eius genus* (Pacius, Isagoge, cap. V (notae), S. 21).

<sup>125</sup> [30] Obwohl die unabtrennbaren Akzidenzien auch den Namen „Akzidenzien“ trügen, seien sie es im eigentlichen Sinne (*proprie*) nicht; denn sie stimmten nicht mit den beiden ersten Definitionen der Akzidenzien überein. Das „*abesse*“ und das „*contigit eidem non esse sine corruptione*“ könnten für die *inseparabilia* nicht gelten. Porphyry jedoch habe dies in seinem Text so gesagt (nämlich dass die *inseparabilia* im Geiste zu *separabilia* würden); wobei man aber diesbezüglich verschiedener Meinung sein könne. In diesem Sinne schreibt auch Faber in seinen *Notae*: Die erste und zweite Definition des Akzidens betreffe nur das *accidens separabile*; jedoch die Erweiterung auch auf das *accidens inseparabile* sei eine Vorstellung einiger Peripatetiker, denen Porphyrius zugestimmt hätte. Es müsse aber gesagt sein, dass die erste Form der *Dilutio* des *Dubium* betreffend das *accidens separabile* – etwa die Transformation der schwarzen in eine weisse Wand – ohne sophistische Wortklaubereien durchzuführen sei; die zweite – betreffs die Aufhebung der schwarzen Farbe als *accidens inseparabile* des Raben – jedoch eine sophistische Auslegung sei: *Prima descriptio accidentis pariter et secunda: proprie accidentis est separabilis ... Proinde dubii prompta dilutio est: illam diffinitionem nigro (collatione ad corvum et ethiopem habita) non convenire, neque id quidem oportere. Nam accidens separabile [illa] <ita> descriptum est; et de huiusmodi intelligi debet et ad istiusmodi applicari: alioquin in false descriptionis alucinationem incidimus. Aliam tamen non nullorum peripateticorum innuit Porphyrius intelligentiam, qui hanc descriptionem ad accidens etiam inseparabile extendi voluerunt, quae quidem hec esse potest. Accidens est, quod subiecto adesse et abesse, aut re ipsa aut intelligentia cogitationeque preter subiecti corruptionem natum est. Primus diluendi modus [d.h. adesse / abesse re ipsa] sine cavillis est: secundus modus [d. h. abesse intelligentia] autem ob intelligendi opportunitates atque obliquitates, multis patet obnoxius calumniis (Faber, Libri Logicorum, cap. V, De accidente, Quinti capituli note, f. 12 r (b iii r); Unterstreichung durch Beatus Rhenanus).*

<sup>126</sup> Die Begründung dafür liefern Boethius und Faber mit der Beschreibung des Akzidens' gemäss der dritten Definition Porphyrs als einen sehr umfassenden und ungenauen Begriff. Boethius: ... *accidens quod neque genus sit neque species nec differentia nec proprium: quae definitio plurimum vaga est valdeque communis ... cum autem eadem similitudine definitionis plura definiri queant, non est terminans et circumclusa descriptio ...* (Boethius, In Isagogen, ed. sec., lib. IV, cap. 17, S. 283, Z. 5-12). Dazu Faber: *Tertia [descriptio] vero communis: tam accidenti separabili quam inseparabili competens*. Er bezeichnet, wie im Text, den Beatus notiert hat, Akzidenzien teils als *propria*, die den ersten beiden Definitionen entsprechen, teils als *accidentia impropria*, welche eher Angefügtes an das Eigentliche sind denn tatsächliche Akzidenzien, so eben „leben“, „sterben“, „ermordet werden“, „verbrannt werden“, und dergleichen mehr, was unter der dritten Definition betrachtet werden muss. Deshalb versteht sich diese Definition als breiter gefasst und auf Mehreres sich ausdehnend: *nam sunt quaedam quae improprie sunt accidentia et potius annexa et reducibilia quaedam ut impropria ad id quod proprium est, quam accidentia: qualia sunt vivere, mori, iugulari, uri et id genus, quae tamen omnia tertia descriptione complectuntur. Quo fit, ut tertia descriptio latior et ad plura se propagans ac extendens intelligenda sit* (Faber, Libri Logicorum, De accidente, Quinti cap. note, f. 12 r, b iii r). Neben dieser Textstelle notiert Beatus: *Annexa et reducibilia ad accidentia. Accidentia non ingrediuntur quidditatem substantiarum: sublato accidenti per cogitationem species adhuc manet*. Im selben Werk notiert Beatus andernorts bezüglich *proprium / improprium*: *predicabile proprium et est terminus, qui natus est predicari de pluribus: predicabile improprium, seu communiter sumptum, quod predicatur de uno solo, ut individuum*, (Notiz in: Faber, Libri Logicorum, f. 6 v). Zur Trennung des

Akzidens mori, uri schreibt Pacius: *Adesse et abesse intellige, non re ipsa, sed per intellectum. Nam quaedam accidentia re ipsa non separantur a subiecto, nempe quae vocantur inseparabilia. Item quaedam re ipsa non adsunt sine subiecti interitu, ut mors ... intellectus potest fingere corvum album, aut cygnum nigrum: quoniam albor vel nigror non pertinet ad essentiam cygni vel corvi. Recte igitur Porphyrius in seq. part. ait posse intellegi corvum album, licet huiusmodi intellectus falsus sit* (Pacius, Isagoge, cap. V (notae), S. 21). Eine andere Frage wiederum ist, ob das Akzidens ohne das Subjekt, dem es anhaftet, separat existieren könne, was durch die Aussage Aristoteles' verneint wird: „[Akzidens] ist, was in einem Subjekt ist, und was zwar nicht wie ein Teil in etwas ist, aber doch nicht ohne das sein kann, worin es ist – wie zum Beispiel die grammatische Kunst in der Seele und die weisse Farbe an einem Körper –“; von Martianus Capella übersetzt: *Accidens est, quod in aliquo positum nec pars eius est nec separari ab eodem potest, ut per se possit existere, ut color in corpore, in animo disciplina* (Arist., Cat. 2, 1 a 24-29; Martianus Capella, De nuptiis., lib. V, De Rhetorica, 480f. (ed. Dick, S. 238). Dazu auch Boethius: *videmus personam in accidentibus non posse constitui (quis enim dicat ullam albedinis vel nigredinis vel magnitudinis esse personam?) relinquitur ergo ut personam in substantiis dici conveniat* (Boethius, Opuscula theologica, Contra Eutychen et Nestorium, ed. Moraschini, S. 213, Z. 132-135).

<sup>127</sup> [31] Die Bezeichnung *paraphrasis* bezieht sich wohl auf diejenige Fabers, denn er schreibt dort zu dieser Stelle: *Generis et differentie communitates tres ... Nam differentia rationale (etsi non continet rationis expertia, quemadmodum et animal) continet tamen angelum et hominem, quae species existunt*, Faber, Libri Logicorum, Paraphrasis cap. sexti, f. 15 v). Gemäss J. Barnes habe Porphyrius mit grosser Wahrscheinlichkeit „Götter“ geschrieben, was durch christliche Kopisten jedoch in „Engel“ umgedeutet worden sei (Barnes, Porphyry, S. 198, Anm. 117). Von Bedeutung ist auch, dass Porphyry der erste war, der eine genaue Lehre vom Wesen der Engel schuf, welche dann von Jamblichos und Proklos weiter entwickelt wurden (H. M. Nobis, Art. „Engellehre“, in: HWPh, Bd. 2, Sp. 501). Aber christlich war Porphyry – als Autor einer verschollenen Schrift gegen die Christen (15 Bücher κατὰ Χριστιανῶν) – nicht gesinnt. Pacius schreibt hierzu: *Quinque autem manu scripti hoc loco habent τοῦ ἀγγέλου: quorum unus in spatio adscriptum habet τοῦ θεοῦ, tamquam variam lectionem* (Pacius, Isagoge, S. 17).

<sup>128</sup> Zu *locus a diffinito ad diffinitionem*: Bei Petrus Hispanus steht im Tractatus V: *Locus a diffinito est habitudo diffiniti ad definitionem. Et continet similiter quattuor argumenta et quattuor maximas. Primo subiciendo diffinitum affirmative, ut ‚homo currit; ergo animal rationale et mortale currit‘. Unde locus? A diffinito. Maxima: ‚quidquid predicatur de diffinito, et de diffinitione‘. Secundo predicando ipsum affirmative, sic: ‚Sortes est homo; ergo Sortes est animal rationale et mortale‘. Unde locus? A diffinito. Maxima: de quocumque predicatur diffinitum, et diffinitio* (S. 61, Z. 1-12, ed. De Rijk).

Boethius gibt zu diesem Abschnitt bei Porphyry folgende Erklärung: *deus autem cum sit animal, ut de sole dicamus, rationali immortalique efficitur differentiis, quas dividere genus habita partitio paulo ante monstravit. Sed hic, ut diximus, deum corporeum intellegi oportet, ut solem et caelum ceteraque huiusmodi, quae sunt animata et rationabilia Plato esse confirmat, tum deorum vocabulum antiquitatis veneratione probantur assumpta, de primo quoque genere, id est substantia demonstrantur venire* (Boethius, In Isagogen, ed. sec., lib. IV, cap. 7, S. 259, Z. 16-23. Schepss gibt im kritischen Apparat keine Variante „angelus“ an Stelle von „deus“ an). Und an einer anderen Stelle: *Sub animali autem rationale atque inrationale, sub rationali homo atque deus; nam si rationali mortale subieceris, hominem feceris, si inmortale, deum, deum vero corporeum; hunc enim mundum veteres deum vocabant et Iovis eum appellatione dignati sunt deumque solem ceteraque caelestia corpora, quae animata esse cum Plato, tum plurimus doctorum chorus arbitratus est* (Boethius, In Isagogen, ed. sec., lib. III, cap. 4, S. 208 f.; Z. 19-3). Faber stellt zu diesem Problem fest: *Animal rationale / genus hominis. Id dictum est secundum opinionem platoniorum, non autem secundum veritatem: qui quidem ritu gentilium credebant celos et astra deos esse et insuper demones, quosdam igneos, aereos, terrenosque et aqueos, et omnia illa animalia esse et ratione vigentia. Et Porphyrius magis Platoni, quam Aristoteli fuisse videtur addictus* (Faber, Libri Logicorum, f. 6 r.). Pacius' Randglosse zu diesem Textabschnitt lautet ebenfalls: *Deum ponit quasi speciem animalis: et animal*

*dixit esse speciem corporis, unde sequitur, Deum [Majuskel] esse corpus. Videtur ergo deos [Minuskel] appellare corpora coelestia* (Pacius, Isagoge, S. 17).

<sup>129</sup> Der Einwand ist berechtigt, denn der Terminus *angelus* enthält (im Gegensatz zu den heidnischen Göttern) die Bedeutung „körperlos“, „himmlisches Wesen“, wie sie paradigmatisch bei Pseudo-Dionysius Areopagita (dessen geistiger Vorläufer möglicherweise Porphyry war) bezeichnet werden: *primae creaturae sicut incorporales et immateriales intelliguntur*. (Dionysius, *De divinis nominibus*, Migne PG 3, 604). Boethius: *Sed substantiarum aliae sunt corporeae, aliae incorporeae. Corporearum vero aliae sunt viventes, aliae minime; viventium aliae sunt sensibiles, aliae minime; sensibilibus aliae rationales, aliae irrationales. Item incorporearum aliae sunt rationales, aliae minime, ut pecudum vitae; rationalium vero alia est immutabilis atque impassibilis per naturam, ut Deus, alia per creationem mutabilis atque passibilis, nisi impassibilis substantiae gratia ad impassibilitatis firmitudinem permutetur ut angelorum atque animae rationalis. Ex quibus omnibus neque in non viventibus corporibus personam posse dici manifestum est (nullus enim lapidis ullam dicit esse personam), neque rursus eorum viventium quae sensu carent (neque enim ulla persona est arboris), nec vero eius quae intellectu ac ratione deseritur (nulla est enim persona equi vel bovis ceterorumque animalium, quae muta ac sine ratione vitam solis sensibus degunt); at hominis dicimus esse personam, dicimus Dei, dicimus angeli* (Boethius, *Opuscula Theologica*, *Contra Eutychen et Nestorium*, ed. Moreschini, S. 213f., Z. 135-153, Eigene Unterstr.) Als weiteres Beispiel sei die Definition des Engels bei Ockham angeführt: *intelligo per angelum substantiam abstractam a materia ... angelus est substantia intellectualis et incorruptibilis ... angelus est substantia simplex, non componens cum alio* (Ockham, *SL*, I, cap. 10; Biard, S. 35, Z. 26-29; Imbach, *Texte*, S. 40. S. auch: Schulthess, *Sein*, S. 71). Raimundus Lullus definiert die göttliche und engelhaftige Substanz folgendermassen: *Substantia divina est spiritualis, insensibilis, inimaginabilis ... ut in Deo non sit accidens ... Substantia angeli est ens spirituale, creatum, non coniunctum [materia], ita quod sentiri non potest, neque per imaginationem suscipi ...* aber: *Notitia angeli potest haberi per suas potentias coessentialis, intellectu humano aperiente ipsas potentias, quae sunt memoria, intellectus et voluntas, ex quibus angelus constitutus est, ut per ipsas possit recolere, intelligere et diligere Deum ... angelus non occupat locum* (Raimundus Lullus, *Logica Nova*, lat./dt., hg. v. Charles Lohr, übers. v. V. Höhle und W. Büchel, Darmstadt: Wiss. Buchges. 2002, *De prima distinctione*, 2 (*De substantia*), 1 u. 2, S. 12-14). So schreibt auch Beatus: *... quia [angeli] nulli materiae sunt immersi* ([1] 3,4f.).

<sup>130</sup> Diese Reihe ist wohl am ehesten Lulls Werk *Arbor scientiae* entnommen und zwar dem Kapitel *De arbore humanali* (Raimundi Lulli *Opera Latina*, *Arbor scientiae*, Bd. 1 (libri I-VII), hg. v. Pere Villalba Varneda, in: CCCM, Bd. CLXXX A, Turnhout: Brepols 2000, S. 228f.). Das Buch erläutert an Hand einer Baum-Symbolik die verschiedensten wissenschaftlichen, ethischen, staatspolitischen, geistigen, usw., Themen, die in bezug auf den Menschen zu erörtern sind. Den Wurzeln, dem Stamm, den Ästen, Zweigen, Blättern, Blüten und Früchten werden verschiedene Bedeutungen zugeteilt. Im vierten Kapitel *De ramis arboris humanalis* werden einige Begriffe des menschlichen Denkens dargelegt, die zwar sinngemäss im Text, den Beatus notiert hat, vorkommen, aber nicht alle derselben Nomenklatur folgen. Die Äste bezeichnen fünf natürliche Zustände (*naturae*): den elementaren (*natura elementalis*), den vegetabilen (*vegetalis*), den sinnlichen (*sensualis*), die Vorstellung (*imaginalis*) und den der Vernunft (*rationalis*). Sie werden so dargestellt: *Sicut ignis ... qui est ramus de elementativo; natura vegetativa ... in qua est ramus vestitus de vegetativa ... per quod est dispositus ad generationem, corruptionem, privationem et renovationem, et transit ad ramos sensitivae ... quod sit instrumentum visitivo ... et auditivo ... et sic de ceteris particularibus sensus communis; deinde transit ad imaginativam, ducendo ei obiecta, quae per suam habet naturam, et illa similiter, quibus est indutus per vegetativam et sensitivam, in qua imaginativa dispositus est ... et sic indutus et habitatus transit ad rationativam, cuius rami sunt in memoria, memorativum, memorabile et memorari, et in intellectu ... et intelligere, et in voluntate, amativum ... Et ideo anima accipit in suis ramis proprietates et qualitates ramorum elementatorum; et idem facit de vegetatis, sensatis et imaginatis*. Dargestellt werden hier somit sieben körperliche und geistige Eigenschaften (entsprechend dem Text, den Beatus notiert hat): das Elementare (*elementativum*) entsprechend dem *esse*, das Belebende (*natura vegetativa*) dem *vivere*, die Empfindung (*sensitivum*) dem *sentire*, die Vorstellung (*natura imaginativa*) dem *phantasiari*, das Verstandesmässige (*natura rationativa*) dem *ratiocinari*, das

Vernünftige (*intelligere*) dem *intelligere* und das in Erinnerung behalten (*memoria, memorativum*) dem *mentificare*. Es ist aber auch möglich, dass diese Begriffe aus Lulls *Logica Nova* stammen. Dort werden sie unter dem Kapitel der „Substanz“ ebenfalls behandelt: *Substantia elementalis est ens, ex quo defluunt omnes substantiae elementatae. Ipsa autem substantia composita est ex generali materia et forma. De ista materia priori defluunt omnes formae secundariae ... Substantia vegetativa est, sicut substantia arboris et rosae, etc. Et est substantia vegetata, quia habet animam vegetativam, per quam vegetat et convertit in se elementa ... sicut homo comedens panem ... Substantia sensata ... quia habet animam sensitivam, sicut substantia leonis ... et sic de ceteris animalibus, per quam animal sentit ... Substantia imaginativa est, sicut substantia hominis vel leonis ... per quem habet venandi, vivendique instinctum et naturalem appetitum ... Substantia hominis dicitur rationalis, quia habet animam rationalem, quae coniuncta est cum omnibus potentiis inferioribus ...* (Raimundus Lullus, *Logica Nova*, De prima distinctione, 2 (De substantia), 5-9; ed. Charles Lohr). Die „*secunda distinctio*“ enthält übrigens einen Kommentar über Porphyrs Prädikabilien). Hier endet die Beschreibung dieser Substanzen, das *intelligere* und die *memoria* werden nicht angesprochen. Hingegen wird darauf hingewiesen, dass auf der Stufenleiter die unteren Begriffe die oberen mit einbeziehen (*coniuncta est cum omnibus potentiis inferioribus*), so wie es auch im Text, den Beatus notiert hat, steht ([31] 22,1-7).

<sup>131</sup> [32] Diese Aussage bezieht sich wohl auf die Stelle in Porphyrs Kapitel „Die Gemeinsamkeiten zwischen Genus und Spezies“, wo er äussert, dass sowohl das Genus wie auch die Spezies „ein gewisses Ganzes“ bedeuteten (... *et totum quiddam esse utrumque*, ... τὸ ὅλον τι εἶναι ἐκάτερον, ALPorph, S. 23, Z. 23; Busse 15.14). Porphyrius nimmt dabei den Begriff des „Ganzen“ wieder auf, welchen er schon im Kapitel *De specie* behandelte: „Das Individuum ist nun in der Spezies, die Spezies aber in dem Genus enthalten. Denn das Genus ist ein Ganzes, das Individuum ein Teil und die Spezies sowohl Ganzes als auch Teil; nun gehört der Teil zu einem anderen, das Ganze aber gehört nicht einem anderen, sondern ist im anderen, nämlich in den Teilen.“ (ALPorph, S. 14, Z. 7-11; Busse 8.1-8.4; Deutsch von Wöhler). Laut A. de Libera kommt die in dieser Aussage enthaltene Problematik des antipodischen Verhältnisses des Universalen zu der merologischen Ansicht von Teil und Ganzem eine wichtige Bedeutung im Rahmen des „Universalienstreites“ zu (de Libera, Porphyre, S. 55, Anm. 66). Hier wird die fundamentale Bedeutung des „Teiles und des Ganzen“ angesprochen, wobei die heterologe der homologen Totalität gegenüber steht. Die hier den „Realisten“ zugeschriebene platonisierende Auffassung, dass das „Ganze“ nicht die Summe der Einzelteile bedeute, findet sich – auf das „Welt-Ganze“ bezogen – in Platons *Timaios*: Der Demiurg habe dieses als möglichst vollkommenes Lebewesen (ὅλον, τέλειον ζῷον), das aus vollkommenen Teilstücken besteht, erschaffen wollen, so dass eine vollkommene Einheit im Vielen, eine Ganzheit in den Teilen entstehe. Aus diesem Grunde habe der Demiurg diesen Körper als einen, ganzen, aus der Gesamtheit alles Bestehenden, vollkommen, alterslos, von Krankheit nicht angreifbar, geschmiedet (... ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῷον τέλειον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἴη ..., Platon, *Timaios* 32 d f.; ... διὰ δὴ τὴν αἰτίαν ... ἓνα ὅλον ὅλων ἐξ ἀπάντων τέλειον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν ἐτεκτῆνατο ... , ebendort, 33 a 6- b 1 (Deutsch von Zekl); F. Kaulbach, Art.: „Ganzes / Teil“, in: HWPh, Bd. 3, Sp. 4 f.). Porphyrius wird vorgeworfen, so muss angenommen werden, nicht auf platonische Weise das Ganze und seine Teile zu betrachten, sondern in aristotelischer Art das „Zusammengesetzte“ (Spezies) aus einer Mischung von Materie (Genus) und Form (Differenz) zu sehen, wobei bei Aufhebung der Form (Differenz) die Materie (Genus) noch erhalten bleibe.

<sup>132</sup> Aristoteles erklärt an der Stelle in der *Metaphysik*, wo er die vier Definitionen des „Teiles“ gibt (μέρος, Buch V, Kap. 25), dass die Arten „Teile“ der Gattung seien (Definition 2): „Ferner heisst auch das, worin ... die Art (-Form) zerlegt werden kann, Teil desselben, deshalb nennt man die Arten Teile der Gattung (ἐπὶ εἰς ἃ τὸ εἶδος διαίρεται ἂν ... καὶ ταῦτα μόρια λέγεται τούτου· διὸ τὰ εἶδη τοῦ γένους φασὶν εἶναι μόρια, Arist., *Metaph.* V, Kap. 25, 1023 b 17-19). Die Gattung kann somit – analog zu den Arten als den „Teilen“ – als „Ganzes“ betrachtet werden. Aristoteles nennt in seinem Beispiel jedoch die Arten als „Teile“, nicht aber die Differenzen, wie es im Text des Beatus steht. Betrachtet man aber die Tabelle ([6] 9,3-9), so wird bei der Beschreibung der Universalien: *Genus – Differentia – Species* ... dargelegt, dass, wie die Art, auch die Differenz zu den Teilen des „Ganzen“ gehört. Die Zuteilung des merologischen Aspektes von das „Ganze“ und der „Teil“ (an Stelle von „Materie“ und „Form“)

der platonischen Interpretationsweise könnte allenfalls der Ansicht des Eustratius (Aristoteles-Kommentator, 11. / 12. Jh.) zugeordnet werden (s. de Libera, Porphyre, S. LXXXIV, mit Textbeispiel). Zur Analogie von Materie : Gattung und Form : Differenz sagt Boethius: *Rursus alia discretio est [i. e. generis et differentiae], quod genus quidem quasi subiecti [nach ὑποκείμενον gebildet] locum tenet, differentia vero formae. Ita ut illud sit materia quaedam, quae figuram suscipiat, haec vero sit forma, quae superveniens speciei substantiam rationemque perficiat.* (Boethius, In Isagogen, ed. sec., lib. V, S. 302, Z. 3-7).

<sup>133</sup> [33] Diese Aussage bezieht sich auf den Porphyrtext im Kapitel „Über die Verschiedenheiten von Gattung und Differenz“, die fünfte Differenz betreffend: *Amplius genus quidem unum est secundum unamquamque speciem (ut hominis id quod est animal), differentiae vero plurimae (ut rationale, mortale, mentis et disciplinae perceptibile), quibus ab aliis differt* (ALPorph, S. 23, Z. 12-15; Busse 15.4-15.7). Die Feststellung, dass eine jede Spezies sich nur auf eine einzige (*unicum*), ihr direkt zugehörige, nächste Gattung beziehe (*genus propinquum*), wird als „platonisch“ bezeichnet. So ist *homo* mittels der spezifischen Differenz des *rationale* unmittelbar (*immediatum*) der Gattung *animal* unterstellt. In diesem Sinne sagt Boethius: ... *quod ad omnem speciem unum semper genus aptatur. Homo enim unum tantum genus habet, ut animal appelletur. In unam autem speciem plurimae differentiae poterunt commodari* (Boethius, In Isagogen, ed. prima, lib. II, cap. 12, S. 108, Z. 14-18). In seiner *Editio secunda* verwendet Boethius jedoch eine ähnliche Terminologie, wie sie später im Text, den Beatus notiert hat, wieder aufgenommen wird: *Alia rursus generis et differentiae separatio est, quod genus quidem speciei unum semper adest, scilicet proximum* (Boethius, In Isagogen, ed. sec., lib. V, cap. 5, S. 301, Z. 18f.). Faber seinerseits interpretiert in seiner *Paraphrasis* lediglich die Aussage Porphyrs; er stellt aber nichts „Platonisierendes“ fest: *Quinta. Genus etiam secundum unamquamque speciem unum est, differentie vero plures. Ut hominis genus unum est, animal; differentie vero plures ut rationale, mortale atque mentis et discipline susceptivum, quibus ab aliis animalibus secernitur atque differt* (Faber, Libri Logicorum, Paraphrasis sexti cap., f. 16 r).

<sup>134</sup> Was die Differenz des *rationale* betrifft, so ist unter [12] 15,12f. zu lesen, dass es haeretisch (*hereticum*) sei, sowohl den sterblichen Menschen als auch Gott oder die unsterblichen Götter unter dieselbe Differenz (des *rationale*) zu stellen. Ein weiteres Argument, nämlich für das ‚*mortale*‘ *male posuit*, besteht in einer Kritik, welche schon Ockham in seinem *Isagoge*-Kommentar anbringt. Zu dieser Stelle vermerkt er, Boethius wolle zum Ausdruck bringen (nämlich mit *differentiae sunt plurimae*), dass eine einzelne Spezies wohl verschiedene Differenzen habe, sie aber nicht einander untergeordnet seien; so sei zwar das *mortale* eine Differenz des Menschen; die Differenzen *mortale* und *rationale* seien jedoch einander nicht untergeordnet, da nicht alle *animalia rationalia* auch *mortalia* seien, wie beispielsweise die Götter, und ebenso seien nicht alle Lebewesen *rationalia*, wie etwa die Tiere: ... *sed [Porphyrius] intendit dicere quod unius speciei sunt plures differentiae non subalternatim positae; sicut secundum opinionem illorum qui ponunt quod ‚mortale‘ est differentia ‚hominis‘, istae differentiae ‚rationale‘ et ‚mortale‘ non sunt differentiae subalternatim positae, quia non omne rationale est mortale secundum opinionem ipsorum. Nam Deus est rationalis secundum eos, non tamen est mortalis; nec etiam omne mortale est rationale ...* (Ockham, Expositio, Cap. 7, 9, S. 103, Z. 14-20). Siehe auch: Arist., Topik VI, 6, 144 b 12-30. Diese Aussage des Aristoteles hat sprichwortartigen Charakter erhalten und ist in die *Auctoritates Aristotelis* eingegangen: *Diversorum generorum et non subalternatim positorum diversae sunt species et differentiae* (AA, 31 (9), S. 302). Porphyry gibt aber zu diesem Problem selbst schon die Erklärung: „Ferner tritt die Differenz oft bei mehreren Arten auf, wie z. B. ‚vierfüßig‘ bei sehr vielen der Art verschiedenen Lebewesen ...“ (ALPorph, S. 27, Z. 20-22; Busse 18.19 f.). Was die *virtutes* und das *susceptivum discipline* betrifft, so sind sie im *rationale* enthalten. Die Tugenden sind sowohl bei Platon wie bei Aristoteles (als „vernünftiger Seelenteil“) in unserer Anlage vorgegeben; hinzukommen muss jedoch die eingehende Belehrung. Aristoteles bezeichnet das *susceptivum discipline* als ein *Proprium* (Οἷον ἴδιον ἀνθρώπου τὸ γραμματικὴς εἶναι δεκτικόν, Arist., Topik I, Kap. 5, 102 a19f.). Unklar bleibt, weshalb die Darstellung Porphyrs „platonisch“ genannt wird.

<sup>135</sup> [34] Dieser Abschnitt korrespondiert wohl mit der Formulierung Porphyrs am Ende seines Kapitels: *De propriis generis et differentiae: Et genus quidem consimile est materiae, formae vero*

*differentia* (ALPorph, S. 23, Z. 15f.; Busse 15.7f.). Der Vorstellung – nicht der Natur – entsprechend, erfasst der Intellekt zuerst die Materie eines Dinges, dann die ihm zugeteilte Form und drittens deren Verbindung. Diese Darstellung entspricht dem schon erwähnten (*totum*) *compositum* oder σύνολον oder σύνθετον aristotelischer Lesart, so beispielsweise: „Ferner sagt man es [das Aus – Etwas – Sein] von dem aus Stoff und Form Zusammengesetzten ... (ἐνα [τὸ δ' ἔκ τινος λέγεται] δ' ἐκ τοῦ συνθέτου ἐκ ὕλης καὶ τῆς μορφῆς ... , Arist., Met. V, Kap. 24, 1023 a 31f.; ... *alio* [*ex aliquo esse dicitur*] *ex composito ex materia et forma*, ALMet, S. 110, Z. 4). Diese dritte Stufe entspricht der Spezies. Eine vierte Abstufung erfolgt dann in der Bezeichnung des *totum*, das aus dieser ersten Vereinigung von Materie und Form weiter hervorgeht (*totum resultans ex tali coniunctione*). Dieses „Ganze“, eine Einheit darstellendes Gebilde, entspricht wohl dem Individuum. Thomas bezeichnet die Spezies als „*materia non signata*“, das Individuum als „*materia signata*“ (*Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur ... ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata* (Thomas, De ente et essentia, II, 19).

<sup>136</sup> Die Spezies, die das „Ganze“ darstellt, kann aufgehoben werden, die Differenz aber, welche die Form versinnbildlicht, bleibt dabei bestehen. Bei der Aufhebung der Spezies *homo* bleibt die artbildende Differenz des *rationale* erhalten. Sie ist ja auch weiterhin – gemäss der *arbor porphyriana* – für das vernunftbegabte Geschlecht der Götter konstitutiv: *homo vero interemptus non aufert rationale, cum sit deus* (De differentiis speciei et differentiae, ALPorph, S. 28, Z. 3; Busse 18.25). Die Stelle im Text, den Beatus notierte, erinnert an eine ähnliche bei Faber: *Sic species logica proportionem quadam totum est: et constituitur et diffinitur. Dissolvitur atque dissipatur quodam modo in genus et differentiam, perinde ac homo in corpus et animam* (Faber, Libri Logice, sexti capituli note, f. 15 v). Das bei Beatus an Stelle von *forma* irrtümlich eingesetzte und sogleich durchgestrichene Wort *pars* weist auf das im oberen Text vorkommende Begriffspaar *totum* – *pars* hin. Die Beziehungen zwischen Genus, Spezies und Differenz betreffend ihre Aufhebbarkeit gestalten sich folgendermassen:

1. Genera aufgehoben > auch Differenzen und Spezies aufgehoben
2. Differenz aufgehoben > auch Spezies aufgehoben
3. Differenz aufgehoben > Genus nicht aufgehoben
4. Spezies aufgehoben > Differenzen nicht aufgehoben

Zu den Prämissen: ... *perempto* [1] *genere vel* [2] *differentia simul perimi quae sub ipsis sunt; quemadmodum si non sit animal, non est equus neque homo, sic, si non sit rationale, nullum erit animal quod utatur ratione*, ALPorph, S. 22, Z. 13-16; *Amplius genera quidem priora sunt his quae sunt sub se positae differentiis propter quod simul quidem eas aufert, non autem simul aufertur (sublato enim animali aufertur rationale et irrationale)*, [3] *differentiae vero non auferunt genus (nam, si omnes interimantur, tamen substantia animata sensibilis subintellegi potest quae est animal*, ALPorph, S. 23, Z. 3-9; Busse 14.21-15.2, [4] ... *homo vero interemptus non aufert rationale, cum sit deus*, ALPorph, S. 28, Z. 2f; Busse 18.25).

Die Angabe in der *reportatio* des Beatus: *Sequitur, quod potest auferri species, quae est ut totum, remanente differentia, quae est ut forma* kann folgendermassen dargestellt werden:

<i>totum (compositum)</i> laut <i>ordo nature</i> zusammengesetzt aus:	<i>materia</i>	und	<i>forma</i> ,
als <i>termini logicales (species)</i>	"	<i>genus</i>	und <i>differentia</i>

Bei Aufhebung der Spezies löst sich das *totum (compositum)* in seine beiden Bestandteile auf: es bleiben somit Differenz und Form als konstitutive Elemente von Gattung, beziehungsweise Materie bestehen.

<sup>137</sup> [35] Diese vierte Differenz entspricht dem Porphyrtext im Abschnitt: „Über die Verschiedenheit von Differenz und Spezies“: *Amplius differentia quidem componitur cum alia differentia (rationale enim et mortale compositum est in substantia hominis [εἰς ὑπόστασιν ἀνθρώπου]), species vero speciei non componitur ut gignat aliquam aliam speciem (quidam enim equus [τις ἵππος] cuidam asino permiscetur ad muli generationem, equus autem simpliciter [ἵππος ἀπλῶς] asino numquam conveniens perficiet mulum)*, ALPorph, S. 28, Z. 3-9; Busse 19.1-19.4. Bekanntlich wird das Maultier (*mulus*, ἡμίονος) von einem Eselhengst (*asinus*) mit einer Pferdestute (*equa*) gezeugt; der Maulesel (*hinus*, ἵννος) stammt hingegen von einem Pferdehengst (*equus*) und einer Eselin (*asina*). Maultiere und

Maulesel sind steril und bilden demzufolge auch keine eigene Spezies. Differenzen können also miteinander verbunden sein (die *differentiae subalternatim positae*, d. h. die konstitutiven Differenzen); allerdings dürfen sie nicht im Gegensatz zueinander stehen, wie das *mortale* und das *immortale* (sie stehen als divisive Differenzen gegensätzlich zueinander). Die Arten sind hingegen nicht direkt miteinander kombinierbar; so kann sich die Spezies des *equus* nicht mit der Spezies des *asinus* vermischen, sondern nur die entsprechenden Individuen. Boethius erklärt diesen Sachverhalt folgendermassen: *Est vero etiam haec differentia, quod differentia cum alia differentia iungi potest, ut aliqua ex his species informetur. Namque rationalis differentia et mortalis differentia iunctae hominis unius speciem reddiderunt, iunctae vero species numquam aliquam ex se speciem constituent. Si enim iungas hominem bovi, nulla ex his species informabitur. Sed fortasse dicat quis: asini atque equi coniunctione mulus nascitur. Sed non ita est: namque individui coniunctione natum est aliquid individuum. Si autem sic simpliciter speciem ipsam asini atque equi coniungas, nulla ex his umquam species constituitur. Neque enim si se possunt individua commiscere, idcirco etiam species individuorum in alterutram substantiam transeunt. Atque ideo constat iunctas species unam speciem non posse componere, quod differentiae iunctae unius speciei constitutivae sint* (Boethius, In Isagogen, ed. prima, S. 121 f., Z. 13-3. Das Unterstrichene erinnert an die Aussage in Beatus' Manuskript). Boethius erwähnt aber, dass zwei Arten durchaus rein gedanklich zusammengefügt werden könnten (wie dies etwa beim Kentauren der Fall ist): ... *equus simpliciter, id est universaliter, et asinus universaliter neque permisceri possunt neque aliquid, si cogitatione misceantur, efficiunt* (Boethius, In Isagogen, ed. sec., S. 329, Z. 13-15).

Des Weiteren bedeutet die Aussage: *non est propria diffinitio: 'Homo est corpus animatum anima'* nicht die direkte Definition der *species specialissima* des *homo* (*hec non est propria diffinitio*), da die Differenzen des *rationale* und des *mortale* dazu noch fehlen, wie dies Porphyri formuliert: *rationale enim et mortale compositum est in substantia hominis*. Porphyri äussert sich bei der Erörterung der Vermischung zweier Arten hingegen nicht darüber, wie es sich denn mit der Spezies der unsterblichen Götter (... *et deum quae sunt species*, ALPorph, S. 22, Z. 2f.) verhalte, die ja bekanntlich gerne mit dem Geschlecht der sterblichen Menschen zur Zeugung von Halbgöttern Umgang hatten.

<sup>138</sup> Auffallend ist, dass Beatus *mula* an Stelle von *equa* schreibt, was sicherlich ein *lapsus calami* ist.

<sup>139</sup> [36] Der Text bezieht sich auf Porphyri: „Die Verschiedenheiten von Differenz und Proprium“: [1] *Proprium autem differentiae est quoniam haec quidem de pluribus speciebus dicitur saepe* [πολλάκις] (ut *rationale de homine et deo*), *proprium vero in una sola specie cuius est proprium*. [2] *Et differentia quidem illis est consequens quorum est differentia, sed non convertitur, propria vero conversim praedicantur quorum sunt propria idcirco quoniam convertuntur* (ALPorph, S. 28f., Z. 18-2; Busse 19.10-19.15). Gemäss Porphyri gilt eine Differenz also *oft* (aber nicht jede) für mehrere Spezies, wie beispielsweise das „Vernunftbegabte“ sowohl für den Menschen, wie auch für den Gott gilt oder das „vierfüssige“ für viele Arten, ebenso das „zweifüssig“ vom Menschen und vom Vogel. Ganz im Sinne Porphyris versteht auch Ockham diese Aussage: *Intelligendum est quod non omnis differentia dicitur de pluribus speciebus, sed aliqua sic et aliqua non* (Ockham, Expositio, cap. 12, 3, S. 121, Z. 6f.). Dieser von Beatus notierte Passus stimmt also offensichtlich nicht mit dem Originaltext Porphyris überein, denn das *saepe* steht im Gegensatz zu *omnes differentias*. Die Porphyri'sche Definition [1] der Differenz kann somit begrifflich nicht als *universaliter* bezeichnet werden, sondern wie es dann Beatus korrekterweise notiert, als *particulariter vera*. Die Differenzen werden ja oft von verschiedenen Arten ausgesagt, so das „vernunftbegabte“ vom Menschen und vom Gotte. Doch ist dem nicht immer so, sondern nur öfters (*saepe*), denn es wird das „unsterblich“ nur von Gott oder den Göttern ausgesagt, was mit *particulariter* wohl gemeint ist. Auch gibt es Differenzen, die unter sich konvertibel sind, wie etwa das *rationale* und das *mentis et disciplinae perceptibile*. Beatus vermerkte dies übrigens an obiger Stelle, wo er vom *male posuit* dieser Differenzen spricht (Anm. 134 Was die Differenz).

<sup>140</sup> ALPorph S. 28, Z. 21f.; Busse 19.14 (Zweite Verschiedenheit zwischen Differenz und Proprium).

<sup>141</sup> Es wird der Einwand erhoben, die Aussage *sensibile est, ergo animal est*, sei – im Gegensatz zu Porphyri – gemäss Aristoteles richtig. Aristoteles schreibt im Buch V der *Metaphysik* unter dem

Begriff „Dasselbe“ (Identische; ταὐτόν), dass ein Begriff mit seinem Akzidens dasselbe bedeute, wie „... Mensch und gebildet [ἄνθρωπον καὶ μουσικόν], weil das eine am anderen Akzidens ist [ὅτι θάτερον θατέρῳ συμβέβηκεν], und das Gebildete ist Mensch [τὸ δὲ μουσικὸν ἄνθρωπος], weil jenes ein Akzidens des Menschen ist [ὅτι ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν]. Mit jedem von diesen beiden wird dies (nämlich das Zusammengesetzte) und mit diesem wieder jedes von beiden dasselbe [ἐκατέρῳ δὲ τοῦτο καὶ τούτῳ ἐκάτερον ἐκείνων], mit dem gebildeten Menschen wird der Mensch und das Gebildete als dasselbe und ebenso mit diesem jenes.“ Dieses Beispiel gelte aber nur für Individuen oder Einzeldinge: es wird mit ταὐτόν κατὰ συμβεβηκός bezeichnet, also als „Dasselbe“ im akzidentellen Sinne. Gleiches gelte aber auch für „Dasselbe an sich“, des ταὐτόν καθ’ αὐτό, nämlich für wesenhafte Eigenschaften, was auch als „Eines“ bezeichnet werde: „dasjenige nämlich heisst dasselbe, dessen Stoff der Art oder der Zahl nach einer, und das, dessen Wesen eines ist.“ (Arist., *Metaph.* V, Kap. 9, 1017 b27-33; ... τὰ δὲ καθ’ αὐτά, ὥσπερ καὶ τὸ ἓν· καὶ γὰρ ὦν ἡ ὕλη μία ἢ εἶδει ἢ ἀριθμῷ ταῦτα λέγεται, καὶ ὦν ἡ οὐσία, ebendort, 1018 a 5-7. H. Seidl kommentiert diese Stelle: „dasjenige, dessen Wesenheit eine ist, gemeinsame Bedeutung der Selbigkeit als eine Art von Einheit des Seins, entweder zwischen mehreren oder bei einem Ding, sofern es für mehreres steht“, Seidl, *Aristoteles, Metaphysik*, Bd. 1, S. 389). Diese Übereinstimmung der Wesenhaftigkeit von Genus (*animal*) und wesenhafter, spezifischer (konstitutiver) Differenz (*sensibile*) lässt die Reziprozität (*convertitur*) zu. So äussert sich auch Ockham, indem er sagt, allen Lebewesen komme gemeinschaftlich die Fähigkeit, zu empfinden zu: ... *sed ‚posse sentire‘ est proprium conveniens homini et asino et omnibus animalibus* (Ockham, *Expositio, De comparatione speciei ad proprium*, cap. 14, 3, S. 125, Z. 17f. Die Stelle bezieht sich auf Arist., *Anal. post.* II, Kap. 19). Des Weiteren beschreibt Aristoteles in der *Topik* (Arist., *Topik* I, Kap. 15, 107 a 18-31) das Verhalten von Genera, welche (1) einander untergeordnet sind (*subalternatim posita*; ὑπ’ ἄλληλα τὰ γένη): „Wenn die Gattungen untereinander stehen, dann müssen die Begriffserklärungen (λόγους) nicht notwendig verschieden sein (οὐκ ἀναγκαῖον ἐτέρους).“ Wenn (2) die Gattungen jedoch nicht untergeordnet (τῶν μὴ ὑπ’ ἄλληλα γενῶν) sind, dann gilt dies nicht, denn „... ‚Gerät‘ ist nicht ‚Lebewesen‘, auch nicht umgekehrt“. Die von Aristoteles zur Erklärung gelieferten Beispiele können in folgender Weise dargestellt werden, und zwar bezüglich Aussage (1):

(1a)

animal (Gattung/Spezies)  
 irrationale (Differenz)  
avis (Gattung/Spezies)  
 corvus (*species specialissima*)

Die beiden Gattungen *animal* und *avis* werden von *corvus* ausgesagt, ebenso von *avis animal*, aber nicht *e converso*.

Zu (2) wird das Beispiel von „Esel“ (ὄνος) als Gerät (= „Stiefel“-Knecht) und Esel als Tier (in Analogie: Knecht) angeführt: es sind zwei gleichlautende Wörter, die Verschiedenes bedeuten, also homonym (*aequivoca*) sind. Die Genera dieser Begriffe stehen nicht untereinander und besitzen somit verschiedenartige Differenzen, welche nicht konvertierbar sind.

Das Beispiel (1a) wird der Aussage Porphyrs gerecht, welcher im Kapitel *De propriis generis et speciei* sagt, dass die Genera synonymisch von den Spezies ausgesagt würden, nicht aber umgekehrt: *Et genera quidem univoce de speciebus praedicantur, species vero de generibus minime*, (ALPorph, S. 24, Z. 6f.; Busse 15.21f.). Von *avis* wird also *animal* ausgesagt, aber nicht umgekehrt, da es noch andere Lebewesen gibt. Ebenso schreibt Porphyrius in *De specie*: „Das Genus wird immer von der Spezies ausgesagt und alle darüber liegenden [Begriffe] von den darunter liegenden; eine Spezies wird hingegen weder von dem unmittelbar benachbarten Genus, noch von dem nächsthöheren ausgesagt; denn eine Umkehrung gilt hier nicht. Denn entweder muss Gleiches von Gleichem ausgesagt werden – wie das zum Wiehern Fähige über das Pferd [ein Proprium] – oder Grösseres über Geringeres – wie das Lebewesen über den Menschen; hingegen wird Geringeres nicht von Grösserem ausgesagt: denn dass das Lebewesen ein Mensch sei, könntest du nicht ebenso sagen, wie dass der Mensch ein Lebewesen sei.“ (... *genus quidem semper de specie praedicatur et omnia superiora de inferioribus*,

(1b)

animal (Gattung/Spezies)  
 bipes (Differenz)  
 alatum (Differenz)  
avis (Gattung/Spezies)  
 corvus (*species specialissima*)

Von *avis* wird *animal bipes alatum e converso* ausgesagt. Sie sind Synonyma (*univoca*).



*species autem neque de proximo sibi genere neque de superioribus (neque enim convertitur); oportet autem aequa de aequis praedicari ut hinnibile de equo aut maiora de minoribus ut animal de homine; minora vero de maioribus minime (neque enim animal dicis esse hominem quemadmodum hominem dicis esse animal),* ALPorph, S. 13, Z. 2-8, Busse 7.3-7.8).

Das Beispiel (1b) spielt hingegen auf die Stelle der *reportatio* des Beatus an, die aussagt, dass gemäss Aristoteles *animal est, ergo sensibile est et contra: sensibile est, ergo animal est*. Dasselbe Beispiel weist auch auf die Aussage in der *Topik* IV, 3 hin, dass Gattung und Art synonym seien (συνώνυμον γὰρ τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος, Arist., *Topik*, IV, Kap. 3, 123 a 28f.), wobei sich Aristoteles auf *Top* I, 15 bezieht. Die Gattung *animal bipes alatum* ist also mit *avis* als Spezies konvertierbar und synonym. „Zweifüssig“ muss beigefügt werden, da es noch andere fliegende Lebewesen gibt (πτηνόν, *volucres*). Laut Aristoteles sind alle Lebewesen empfindungsfähig, womit sich demzufolge die Konvertibilität beider Begriffe auch begründen lässt. Er schreibt in den *Anal. post.* „Es scheint dieses Vermögen bei allen Lebewesen [*animal*] vorzuliegen; denn sie haben ein angeborenes, unterscheidendes Vermögen, das man Sinneswahrnehmung [*sensibile*] nennt.“ (Φαίνεται δὲ τοῦτό γε πᾶσιν ὑπάρχον τοῖς ζώοις· ἔχει γὰρ δύναμιν σύμφυτον κριτικὴν, ἣν καλοῦσιν αἰσθησίν, Arist., *Anal. post.* II, Kap. 19). Aber auch bei Porphyri selbst ist eine solche Auslegung möglich, denn die Kommentatoren David und Sylvester Maurus äussern sich zu einer Textstelle in der *Isagoge*, dass *animal* nicht von Mehrerem ausgesagt werde als von *sensibile*, welches eine konstitutive Differenz von *animal* sei. (Porphyri: *Opportet autem differentias accipere quibus dividitur genus, non eas quae complent substantiam generis*, in: *De Differentiis generis et differentiae*, ALPorph, S. 22f, Z.23f.; Busse 14.20. Dazu die Kommentatoren: David, S. 212, 19-21; Sylvester Maurus S. 19, Hinweis aus: de Libera, Porphyre, S. 63, Anm. 109).

<sup>142</sup> [37] Diese zweite Eigenschaft im Rahmen der „Gemeinsamkeit von Differenz und Akzidens“ lautet: [*Differentiae autem et accidenti commune quidem est de pluribus dici,*] *commune vero ad ea quae sunt inseparabilia accidentia semper et omnibus adesse; bipes enim semper adest omnibus corvis, et nigrum esse similiter* (ALPorph, *De communibus differentiae et accidenti*, S. 29, Z. 3-7; Busse 19.15-19.20). Mit der Differenz hat das untrennbare Akzidens also gemeinsam, dass es der Spezies immer zugehörig ist, wie beispielsweise das „zweifüssig“ (Differenz) und die schwarze Farbe (als untrennbares Akzidens) allen Raben eigen ist. Diese Feststellung Porphyris ist *secundum realem existentiam*. Der Vorwurf Porphyri gegenüber, in seinen Aussagen nicht konsequent zu sein, bezieht sich auf die Stelle: *potest autem subintellegi et corvus albus et Aethiops amittens colorem praeter subiecti corruptionem* (ALPorph S. 20, Z. 10-12; Busse 13.1-13.3).

<sup>143</sup> Dass die Differenz immer der Spezies anhaftet, ist bereits mit dem obigen Beispiel „zweifüssig“ beschrieben. Die Differenz kann weder der Realität (*secundum rem*), noch der Vorstellung nach (*secundum cogitationem*) aufgehoben werden, da es in der Realität weder eine Spezies Raben gibt, die nicht zweifüssig wäre, noch man sich offenbar ein solches Tier vorstellen könnte. Ebenso ist das *rationale* mit dem Menschen verbunden, denn *simul ablatum rationale, interimit hominem*, wie oben erwähnt (ALPorph, *De propriis differentiae et speciei*, S. 28, Z. 2f.; Busse 18.24). Hingegen besagt der nachträgliche Verlust eines Beines oder der Sehkraft beim Menschen nichts, was seiner natürlichen Bestimmung und Wesenhaftigkeit widersprechen würde: *Sive enim curtetur qui est bipes, non substantiam perimit, sed ad quod natum est semper dicitur* (ALPorph, *De communibus differentiae et proprii*, S. 28, Z. 14f.; Busse 19.8f. Aristoteles nennt die Blindheit eine Beraubung (*privatio*): ... στέρησις γὰρ τίς ἢ τυφλότης ἐστίν, Arist., *Cat.* X, 12 a39). Dies ist ebenfalls eine Feststellung *secundum realem existentiam*.

<sup>144</sup> ... *quemadmodum enim praeter risibile non subsistit homo, ita nec praeter nigredinem subsistit* (ὀφίσταται) *Aethiops* (ALPorph, *De communibus proprii et accidentis*, S. 31, Z. 9-11; Busse 22.1). Sowohl das Proprium *risibile* wie auch das untrennbare Akzidens *niger* sind bei ihrer Aufhebung mit der Existenz (Subsistenz) unvereinbar. Denn *secundum realem existentiam* können weder der Äthiopier noch der Rabe ohne diese Attribute bestehen.

<sup>145</sup> Die Aussage entspricht derjenigen Porphyris: ... *nigrum vero esse inseparabiliter corvo et Aethiopi, potest autem subintellegi* [δύναται δὲ ἐπινοηθῆναι] *et corvus albus et Aethiops amittens colorem praeter subiecti corruptionem* (ALPorph, *De accidente*, S. 20, Z. 9-12; Busse 13.1-13.3). Folglich sind

die Akzidenzien nicht immer und auch nicht notwendigerweise dem Subjekt inhärent: *ideo videtur non semper et necessarie adesse*. Laut Porphyry ist diese Fähigkeit, welche die geistigen Trennung von untrennbaren Akzidenzien zu bewerkstelligen vermag, ein Akt der Vorstellung (*secundum intellectum*; ἐπίνοια).

<sup>146</sup> [38] Das zweite Argument im Abschnitt: „Gemeinschaftliches von Spezies und Proprium“ lautet: *Aequaliter enim sunt species his quae eorum participant et propria quorum sunt propria* (ALPorph, De communibus speciei et proprii, S. 29, Z. 24f.; Busse 20.14f.). Dies sei, so wird argumentiert, gemäss der Wirklichkeit und nicht entsprechend der Existenz der Dinge ausgesagt, da Porphyry an anderer Stelle schreibe: *Et species quidem ante subsistit* [προϋφέστηκεν] *quam proprium, proprium vero postea fit in specie; oportet enim hominem esse ut sit risibile* (ALPorph, De propriis speciei et proprii, S. 30, Z. 3-5; Busse 20.18-20.20). Boethius notiert hierzu: *Quodsi priores sunt substantiae quam accidentia, species vero substantia est, proprium vero accidens, non est dubium quin prior sit species, proprium vero posterius* (Boethius, In Isagogen, ed. sec., lib. V, cap. 20, S. 339, Z. 20-22). Die Auffassung, dass die Art dem Proprium ontologisch vorausgehe, sei der Wirklichkeit halber, nicht der eigentlichen Existenz der Dinge nach zu verstehen. Denn, damit das „Lachen“ überhaupt existieren (*ut sit risibile*; ἵνα γελαστικὸν ᾖ) und sich dieses Proprium verwirklichen (aktualisieren; *actu*) könne, müsse zuerst die Spezies „Mensch“ vorhanden sein. *Secundum existentiam* sind jedoch beide Elemente untrennbar miteinander vereint. Gemäss der hier getrennten Betrachtung von Proprium und Spezies wird nicht *secundum existentiam* gesprochen. Aufgrund dieses ontologischen Sachverhaltes wird nun in dem Text, den Beatus notiert hat, eine Schlussfolgerung gemacht, welche wiederum einem *Dubium* gleichkommt: *Et cum species prior sit proprio* [gemäss Porphyry] *et omne prius possit esse sine suo posteriori sive intellegi* [logische Feststellung], *sequitur, quod species potest esse aut intellegi sine suo proprio*. Ockham erklärt hierzu: *Non est intelligendum quod species subsistat et quod in illa fiat proprium, sicut Sortes prius subsistit et posterius fit in eo albedo; sed ... sicut prius est aliquis homo antequam rideat, et ideo in propositione in qua est maxime propria praedicatio, primo ponenda est species loco subiecti, et postea proprium loco praedicati. Et ita ‚subsistere‘ accipitur pro ‚subici‘, et ‚fieri in specie‘ accipitur pro ‚praedicari de specie‘* (Ockham, Expositio, De propriis speciei et proprii, cap. 14, 4, S. 126, Z. 5-12). In terministischer Weise ersetzt Ockham „esse in“ durch „praedicari de“ und die „Subsistenz“ durch „Subjekt“ (Letzteres von Valcke / Galibois mit „être sujet“ übersetzt, in: Commentaire, S. 200). Alles früher Seiende kann unabhängig vom später Hinzukommenden allein existieren und auch im Geiste vorstellbar sein, was auch für die Spezies und das ihr folgende Proprium gilt. Auf dem Fusse folgt die weitere Konsequenz, dass demzufolge auch die Konvertibilität beider Termini nicht notwendig sei: *et per consequens [species] non convertitur cum proprio suo nec sequitur: homo est, ergo risibile est*. Es fällt also nicht nur die Äquivalenz zwischen *homo* und *risibile* dahin, sondern auch die einfache Implikation. Dies stellt wiederum ein *Dubium* dar, da das Proprium laut Porphyry die Eigenschaft hat, mit der Spezies konvertibel verbunden zu sein, was er im ersten Argument des Abschnittes „Gemeinschaftliches von Spezies und Proprium“ zum wiederholten Male sagt: *Speciei autem et proprii commune est de se invicem praedicari; nam si homo, risibile est, et si risibile, homo est (risibile vero quoniam secundum id quod natum est dicitur, saepe iam dictum est* (ALPorph, De propriis speciei et proprii, S. 29, Z. 21-24; Busse 20.11-20.14). In der *reportatio* des Beatus steht dementsprechend: *Ad hoc dicitur, quod Porphyrius in communitate, quando dicit speciem et proprium converti, loquitur secundum actum et rei subsistentiam*. Diese Stelle entspricht der 1. Gemeinsamkeit von Spezies und Proprium: *Speciei autem et proprii commune est de se invicem praedicari; nam, si homo, risibile est, et si risibile, homo est (risibile vero quoniam secundum id quod natum est dicitur, saepe iam dictum est* (ALPorph, S. 29, Z. 21-24; Busse 20.11-20.14). Porphyry spreche hier gemäss der Wirklichkeit und der Subsistenz der Dinge. Bei dieser Betrachtungsweise ist das Proprium an der Spezies aktualisiert und die Reziprozität von Proprium (*risibile*) und Spezies (*homo*) entspricht den tatsächlichen Verhältnissen (Subsistenz). Hingegen spreche Porphyry – so steht weiter in dem von Beatus notierten Text –, wie schon oben erwähnt, davon, dass die Spezies dem Proprium vorangehe: *et in differentia quando dicit speciem priorem proprio, loquitur secundum intellectum*. Der Text dieser Porphyry-Stelle betreffend die Eigenheiten von Spezies und Proprium ist oben angegeben (s. o. Z. 5: *Et species quidem ...*). Diese Betrachtung sei im Geiste (logisch) vollziehbar (*secundum intellectum*), bestehe aber nicht, wie ebenfalls schon oben bemerkt, *secundum existentiam*. Deshalb könne gemäss der wirklichen Existenz eines Dinges das Proprium

---

keinesfalls von der Spezies abgetrennt werden; das *risibile* sei infolgedessen in Wirklichkeit nicht von der Spezies *homo* abtrennbar: *attamen proprium a specie omnino separari non potest secundum rem.*

### *III. Bibliographie*

## Bibliographie

(Die Kurztitel der in den Fussnoten erwähnten Fachliteratur sind hier unterstrichen)

### **Primäre Quellen:**

Beatus Rhenanus, Kollegheft (cahier d'étudiant), Paris c. 1503 / 4 (BHS Ms. 58).

Iacobus Faber Stapulensis, Libri Logicatorum. Ad archetypos recogniti, cum novis ad litteram commentariis, ad felices primum parhisorum et communiter aliorum studiorum successus, in lucem prodeant ferantque litteris opem ... , Paris: Wolfgang Hopyl et Henri Estienne 1503 (BHS K 1047).

Porphyrius, Isagoge, edidit Adolfus Busse, in: Commentaria in Aristotelem Graeca (CAG), IV, 1, Berlin: G. Reimer 1887.

Porphyrii Isagoge, Translatio Boethii et Anonymi Fragmentum (vulgo vocatum „Liber Sex Principiorum“) et Fragmenta Translationis Victorini et Specimina Translationum Recentiorum Categoriarum, edidit Laurentius Minio-Paluello adiuvante B. G. Dodd, in: Aristoteles Latinus I, 6-7, Bruges-Paris: Desclée de Brouwer 1966 (zit.: ALPorph).

### **Sekundäre Quellen (Auswahl):**

Alberti Magni Super Porphyrium de V Universalibus, in: S. Alberti Magni Operum Omnium Tomus I Pars IA, edidit Manuel Santos Noya, Münster: Aschendorff 2004 (zit. Albertus, Super Porphyrium).

Aristoteles, Metaphysik, In der Übersetzung von Hermann Bonitz, neu bearbeitet, mit Einleitung und Kommentar, herausgegeben von Horst Seidl, 2 Bde. (Philosophische Bibliothek 307/8), Hamburg: Meiner 1982/84.

Aristoteles Latinus, Metaphysica, XXV 1-1<sup>a</sup>, Lib. I-IV.4, Translatio Iacobi sive 'Vetustissima' cum Scholiis et Translatio Composita sive 'Vetus', edidit Gudrun Vuillemin-Diem, Bruxelles-Paris: Desclée de Brouwer 1970.

Aristoteles Latinus, Metaphysica, XXV 2, Lib. I-X, XII-XIV, Translatio Anonyma sive 'Media', edidit Gudrun Vuillemin-Diem, Leiden: Brill 1976 (zit.: ALMet).

Aristote, De l'Âme, Texte établi par A. Janone, traduit et annoté par E. Barbotin, Paris: Les Belles Lettres (1966<sup>1</sup>) 2002.

Aristotle, Categories, On Interpretation, Prior Analytics, in: Organon, Bd. 1, translated by H. P. Cooke and H. Tredennick, London: Harvard University Press (1938<sup>1</sup>)1983 (Loeb Nr. 325).

Aristotle, Posterior Analytics, Topics (ohne Buch IX), in: Organon, Bd. 2 translated by H. Tredennick and E. S. Forster, London: Harvard University Press (1960<sup>1</sup>) 1989 (Loeb Nr. 391).

Aristoteles, *Organon*, griech./dt., herausgegeben, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen von Hans Günter Zekl, 4 Bde. (Philosophische Bibliothek 492-495), Hamburg: Meiner 1997/98 (zit.: Zekl).

Aristote, *Topiques*, tome I (livres I-IV), texte établi et traduit par Jacques Brunschwig, Paris: Les Belles Lettres 1967.

Auctoritates Aristotelis. Un Florilège Médiéval. Étude historique et édition critique par Jacqueline Hamesse, Louvain: Publications Universitaires 1974 (zit.: AA).

Boethius, Anicius Manlius Severinus, *In Isagogen* Porphyrii Commenta copiis a Georgio Schepss comparatis suisque usus recensuit Samuel Brandt (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 48, Wien: F. Tempsky 1906.

Boethius, Anicius Manlius Severinus, *De consolatione philosophiae*. *Opuscula Theologica*, edidit Claudio Moreschini, München: Saur (Teubner) 2000.

Dionysius Areopagita, *Die Hierarchien der Engel und der Kirche*, übersetzt, mit Einleitung und Kommentar versehen von Walther Tritsch. Mit einer Einführung von Hugo Ball, München-Planegg: Otto Wilhelm Barth 1955.

Erasmus, Desiderius Roterodamus, *Opus epistolarum*, denuo recognitum et auctum per Percy Stafford Allen, Oxonii: In typographeo Clarendoniano 1906-1958 (zit.: Allen).

Erasmus, Desiderius, *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, Amsterdam: North-Holland-Publishing Company, 1969-

Hermès Trismégiste, 4 Bde (Asclépius, Poimandrès, Stobée), texte établi par A. D. Nock, et traduit par A.-J. Festugière, Paris: Les Belles Lettres 1945 (zit.: Hermès).

Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge et Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, edited by R. Andrews, G. Etzkorn et al., Bd. VI, New York: The Franciscan Institute, St. Bonaventure 1999 (zit.: Duns Scotus, In Isagoge).

Ioannis Duns Scoti Opera omnia, editio nova iuxta ed. Waddingi, 26 Bde., Paris (1891-1895<sup>1</sup>) Nachdruck (Paris: Vivès)1969.

Lulli Raimundi Opera Latina, *Arbor scientiae*, 3 Bde., Bd. 1 (libri I-VII), edidit Pere Villalba Varneda, in: CCCM, Bd. 180 A, Turnhout: Brepols 2000.

Lullus, Raimundus, *Ars brevis*, lat./dt., übersetzt und herausgegeben von Alexander Fidora (Philosophische Bibliothek 518), Hamburg: Meiner 1999.

Lullus, Raimundus, *Logica nova*, lat./dt., textkritisch herausgegeben von Charles Lohr, übersetzt von Vittorio Hösle und Walburga Büchel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002.

Ockham, Giulielmus, *Expositionis in Libros Artis Logicae Proemium et Expositio in Librum Porphyrii De Praedicabilibus*, edidit Ernest A. Moody, New York: St. Bonaventure 1965 (zit.: Ockham, Expositio).

Occam, Guillaume, Commentaire sur le livre des Prédicables de Porphyre, précédé du Proème du Commentaire sur les Livres de l'Art Logique, introduction de Louis Valcke, traduit par Roland Galibois, Centre d'Etudes de la Renaissance, Université de Sherbrooke 1978.

Ockham, Guillaume, Somme de Logique, traduction, introduction et notes de Joël Biard, 3 parties, Mauvezin: Éditions TER 1993/1996/2003 (zit.: Ockham, SL, Biard). (Die im Text zitierte Bandzahl sowie die Kapitel entsprechen der Originalausgabe von Philotheus Boehner et al., New York: St. Bonaventure 1974).

Ockham, Wilhelm von, Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft, lat./dt., herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Ruedi Imbach, Stuttgart: Reclam 1984 (Universalbibliothek 8239; zit: Imbach, Texte).

Ockham, Giulielmus, Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuseriptorum edita. Cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae. General editor: Gedeon Gál, New York: St. Bonaventure 1967-86 (Darin: Expositionis in Libros Artis Logicae Prooemium et Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus, edidit Ernestus A. Moody, Opera Philosophica II, S. 1-131).

Pacius, Iulius, Ἀριστοτέλους Ὀργανον. Aristotelis Stagiritae Peripateticorum Principis Organum, gr. / lat., editio secunda, Francofurti : Apud heredes Andreae Wecheli et al. 1597 (Nachdruck Olms 1967).

Pacii Iulii A Beriga, In Porphyrium Isagogen et Aristotelem Organon Commentarius Analyticus, Francofurti 1497 (Nachdruck Olms 1966).

Petrus Hispanus, Tractatus, called afterwards Summulae Logicales, First Critical Edition from the Manuscripts with an Introduction by L. M. De Rijk (Philosophical texts and studies 22), Van Gorkum: Assen 1972.

Petrus Hispanus, Logische Abhandlungen. Aus dem Lateinischen von Wolfgang Degen und Bernhard Pabst (Analytica) München: Philosophia 2006 (ohne lateinischen Text).

Platonis Opera, recognovit Iohannes Burnet, 5 Bde., Oxford: University Press (1900<sup>1</sup>)1950f.

Platon, Gesamtausgabe, neu übertragen von Rudolf Rufener, 7 Bde., eingeleitet von Gerhard Krüger und Olof Gigon, Zürich: Artemis 1965-1973.

Platon, Timaios, gr./dt., herausgegeben, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl (Philosophische Bibliothek 444), Hamburg: Meiner 1992.

Porphyre, Isagoge, Texte grec et latin, traduction par Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds. Introduction et notes par Alain de Libera, Paris: Vrin 1998 (zit.: de Libera, Porphyre).

Porphyrius, Einleitung in die Kategorien, in: Aristoteles, Kategorien. Lehre vom Satz, übersetzt, mit einer Einleitung und erklärenden Bemerkungen versehen von Eugen Rolfes, (Philosophische Bibliothek 8/9), Hamburg: Meiner (1925<sup>1</sup>), unveränderter Abdruck der Ausgabe von 1958 (zit.: Rolfes, Porphyr).

Porphyry, Introduction, translation, with a commentary by Jonathan Barnes, Oxford: University Press 2003 (zit.: Barnes, Porhyry).

Porphyrios, Isagoge, übersetzt und herausgegeben von Hans-Ulrich Wöhler, in: Texte zum Universalienstreit, Bd. 1: Vom Ausgang der Antike bis zur Frühscholastik: lateinische, griechische und arabische Texte des 3-12. Jahrhunderts, S. 3-20 (s. a. Nachwort zur Isagoge, ebendort S. 316-318), Berlin: Akademie Verlag 1992.

Stoicorum Veterum Fragmenta, collegit Johannes v. Arnim, 4 Bde., Leipzig: Teubner 1905 (zit.: SVF).

Thomas Aquinas, Summa Theologiae, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) 1994 (zit.: Thomas, ST).

### **Fachliteratur:**

Barnes, Jonathan, Aristoteles, Eine Einführung. Aus dem Englischen übers. v. Christiana Goldmann, Stuttgart: Reclam (1982<sup>1</sup>) 1992 (Universal-Bibliothek 8773).

Biard, Joël, Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie, Paris: Presses Universitaires de France 1997.

Bocheński, Joseph Maria, Formale Logik, Freiburg: Alber (1956<sup>1</sup>) 4. Aufl. 1978.

Düring, Ingemar, Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg: Winter 1966.

Flasch, Kurt, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli, Stuttgart: Reclam (1986<sup>1</sup>) 2000 (Universal-Bibliothek 8342).

Görgemanns, Herwig, Platon, Heidelberg: Winter 1994.

Gredt, Josephus O.S.B., Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, 2 Bde., 8. Aufl., Barcelona: Herder 1946.

Heinzmann, Richard, Philosophie des Mittelalters, 2. durchgesehene und ergänzte Aufl., Stuttgart: Kohlhammer 1998.

Libera, Alain de, Philosophie Médiévale, 3<sup>e</sup>. édition, Paris: Presses Univ. de France 1989.

Libera, Alain de, La Querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Âge, Paris: Seuil (Des Travaux) 1996.

Prantl, Carl, Geschichte der Logik im Abendlande, 4 Bde., Leipzig 1855-1870, Nachdruck Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt 1955.

Renaudet, Augustin, Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517), Paris: Honoré Champion (1916<sup>1</sup>) 1953.



Rice, Eugene F. jr., The prefatory epistles of Jacques Lefèvre d'Étaples and related textes, New York: Columbia University Press 1972.

Rüegg, Walter (Hg), Geschichte der Universität in Europa, vorgesehen 4 Bde., München: C. H. Beck, Bd. 1 (1993); Bd. 2 (1996); Bd. 3 (2004).

Schulthess, Peter; Imbach, Ruedi, Die Philosophie im lateinischen Mittelalter, Zürich: Artemis (1996<sup>1</sup>) 2. Aufl. 2002.

Schulthess, Peter, Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham, Berlin: Akademie Verlag 1992.

Schulthess, Peter, Zum Proprium der scholastischen *logica moderna* gegenüber Antike und Moderne, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie (IZPh), Heft 2 / 2004, S. 48 – 87.

Schulthess, Peter, De interpretatione in der Rezeption des 12. und 13. Jahrhunderts, in: *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, herausgegeben von Dominik Perler und Ulrich Rudolf, Leiden: Brill 2005, S. 331 – 373.

### **Zu Beatus Rhenanus:**

Adam, Paul, Der Humanismus zu Schlettstadt. Die Schule. Die Humanisten. Die Bibliothek. Aus dem Französ. übersetzt von Peter Schäffer, Sélestat: IDS-Impression 1995.

Beatus Rhenanus (1485-1547). Son activité de lecteur, d'éditeur et d'écrivain, Exposition du 18 septembre – 18 novembre 1998. Publication avec la contribution d'ouvrages originaux de divers auteurs sous la direction de Hubert Meyer, Bibliothèque Humaniste de Sélestat 1998.

Faye, Emmanuel, Beatus Rhenanus lecteur de Platon et d'Aristote à Paris (1503-1507), in: James Hirstein (éditeur), Beatus Rhenanus (1485-1547) lecteur et éditeur des textes anciens. Actes du Colloque International à Strasbourg et à Sélestat du 13 au 15 novembre 1998, Turnhout: Brepols 2000, S. 33-48.

Faye, Emmanuel, Beatus Rhenanus lecteur et étudiant de Charles de Bovelles, in: Les Amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat, Annuaire 1995, S. 119-138.

Faye, Emmanuel; Ancey, Michel, Le Cours de Métaphysique de 1504 pris en note par Beatus Rhenanus au Collège du Cardinal Lemoine. Édition et traduction des propositions 1 à 3, in: Les Amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat, Annuaire 1995, S.139-142.

Faye, Emmanuel; Hirstein, James, Metaphysica Collecta. Un cours de métaphysique fabriste pris en note par Beatus Rhenanus. Présentation et édition partielle, in: Chemins de la Pensée Médiévale. Études offertes à Zénon Kalusa, éditées par Paul J. J. M. Baker avec la collaboration de Emmanuel Faye et Christophe Grellard, Turnhout: Brepols 2002, S. 169–191.

Holzberg, Niklas, Beatus Rhenanus (1485-1547). Eine biographisch-forschungsgeschichtliche Bestandsaufnahme zum 500. Geburtstag des Humanisten, in: Annuaire de la Société des Amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat, Annuaire 1985, Spécial 500<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Beatus Rhenanus, S. 19 – 32.

Horawitz, Adalbert; Hartfelder, Karl, Briefwechsel des Beatus Rhenanus (448 Briefe), Leipzig: Teubner 1886 (Neubearbeitung von James Hirstein, s. u.).

Hirstein, James, *Epistulae Beati Rhenani* (mit 63 neu entdeckten Briefen) von François Heim und James Hirstein; vorgesehen 6 Bde., Turnhout: Brepols, Bd. I (mit 13 neuen Briefen) 2007.

Hirstein, James (Hg.), Beatus Rhenanus (1485-1547) lecteur et éditeur des textes anciens. Actes du Colloque International à Strasbourg et à Sélestat du 13 au 15 novembre 1998, Turnhout: Brepols 2000 .

Knod, Gustav C., Aus der Bibliothek des Beatus Rhenanus. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus, Leipzig: Harrassowitz 1889.

Meyer, Hubert, Beatus Rhenanus (1485-1547). Son activité de lecteur, d'éditeur et d'écrivain. Exposition à la Bibliothèque Humaniste de Sélestat, in: Hirstein, Beatus Rhenanus, S. 33-48.

Meyer, Hubert, Cinquième centenaire da la naissance à Sélestat de Beatus Rhenanus 1485-1547, humaniste, historien, philologue, Exposition à la Bibliothèque Humaniste de Sélestat du 2 mai au 31 décembre 1985, catalogue édité par „Les Amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat“: Imprimerie de Sélestat 1985.

Muhlack, Ulrich, Beatus Rhenanus (1485-1547). Vom Humanismus zur Philologie, in: Humanismus im deutschen Südwesten: Biographische Profile, Sigmaringen: Thorbecke 1993, S. 195-220.

Musial, Stanislas, Beatus Rhenanus étudiant de philosophie à Paris (1503-1507), in: Annuaire de la Société des Amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat, Annuaire 1985, S. 271-279.

Neuhausen, Karl August, Selestadiensis ille celebrer humanista rursus redux, in: Neulateinisches Jahrbuch / Journal of Neo-Latin Language and Literature, herausgegeben von Marc Laureys und Karl August Neuhausen, Bd. 4, Hildesheim, etc.: Olms 2002, S. 305-310. (Es handelt sich um eine Rezension des oben (unter Faye) aufgeführten Buches: Beatus Rhenanus (1485-1547) lecteur et éditeur des textes anciens. Actes du Colloque International à Strasbourg et à Sélestat du 13 au 15 novembre 1998, Turnhout: Brepols 2000.)

Scarpatetti, Beat von, Beatus Rhenanus, historien de la paix, in: Annuaire de la Société des Amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat, Annuaire 1985, S. 253-260.

Scarpatetti, Beat von, Art.: „Beatus Rhenanus“, in: Contemporaries of Erasmus. A biographic register of the Renaissance and Reformation, herausgegeben von Peter G. Bietenholz, Toronto: University of Toronto Press 1976, Vol. 1, S. 104-109.

Scarpatetti, Beat von, Art.: „Beatus Rhenanus“, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS) ca. 2007 (in Vorbereitung).

Sturm, Johannes, Beati Rhenani vita, Basel 1551, in Übersetzung von Charles Munier mit Anmerkungen von Hubert Meyer, in: Annuaire de la Société des Amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat, Annuaire 1985, S. 7-18.

Walter, Robert, Trois profils de Beatus Rhenanus. L'homme, le savant, le chrétien, Sélestat: Les Amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat 2002.

Walter, Robert, Un grand humaniste alsacien et son époque: Beatus Rhenanus, citoyen de Sélestat, ami d'Érasme (1485-1547). Anthologie de sa correspondance. Choix de textes établis, traduits et commentés, Strasbourg: Oberlin 1986.

### **Lexika und Handbücher:**

Aristoteles-Lexikon, herausgegeben von Otfried Höffe, Stuttgart: Kröner 2005 (Kröners Taschenausgabe 459).

Dictionnaire du Moyen Âge, sous la direction de Claude Gauvard, Alain de Libera, Michel Zink, Paris: Presses Universitaires de France (Quadrige) 2002 (zit.: DMA).

Enzyklopädie Philosophie, 2 Bde., herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler, Hamburg: Meiner 1999 (zit.: EP).

Grosses Werklexikon der Philosophie, 2 Bde., herausgegeben von Franco Volpi et al., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999 (zit.: GWP).

Grundriss der Geschichte der Philosophie (Neubearbeitung des „Ueberweg“), herausgegeben von Helmut Holzhey et al., bish. 12 Bde., Basel: Schwabe 1971 ff. (zit.: GGP). Die Bände der älteren Auflagen werden mit dem jeweiligem Autor und der Aufl. zitiert (zit.: Ueberweg, s.u.).

Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters, von Peter Stotz, 5 Bde. (Handbuch der Altertumswissenschaft 2. Abt., 5. Teil), München: C. H. Beck; Bd. 1: Einleitung, Lexicologische Praxis, Lehnwortgut (2002); Bd. 2: Bedeutungswandel und Wortbildung (2000); Bd. 3: Lautlehre (1996); Bd. 4: Formenlehre, Syntax, Stilistik (1998); Bd. 5: Bibliographie, Quellenübersicht, Register (2004).

Historisches Wörterbuch der Philosophie, herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, 13 Bde. (1971-2007), Basel: Schwabe (zit.: HWPh).

Lexikon der philosophischen Werke, herausgegeben von Franco Volpi et al., Stuttgart: Kröner (Kröners Taschenausgabe 486) 1988 (zit.: Volpi, Lexikon).

Lexikon des Mittelalters, 9 Bde. und 1 Registerband, München/Zürich: Artemis/LexMA-Verlag 1980–1999 (zit.: LexMA).

Lexicon Latinitatis Medii Aevi, Dictionnaire Latin-Français des Auteurs du Moyen-Âge, édité par Albert Blaise, CCCM, Brepols: Turnhout 1975.

Migne, J. P. (Hg.), Patrologiae cursus completus, Series I: Ecclesia graeca 1-167 (mit lat. Übers.), Paris 1857-1912 (zit.: MPG); Series II: Ecclesia latina 1-221 (218-221 Indices), Paris 1841-1864 (zit.: MPL).

Platon, Lexikon der Namen und Begriffe, verfasst von Olof Gigon und Laila Zimmermann, Zürich: Artemis 1975.

Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. völlig neu bearbeitete Aufl.; ungekürzte Studienauf-lage, herausgegeben von Kurt Galling in Gemeinschaft mit Hans Frh. v. Campenhausen, Tübingen: Mohr 1988 (zit.: RGG<sup>3</sup>).

The British Academy Dictionary of Medieval Latin from Bristish Sources, Vol I, Oxford: University Press 1997.

Theologische Realenzyklopädie, herausgegeben von Gerhard Krause et al., Berlin: W. de Gruyter 1976 ff. (zit.: TRE).

Tusculum Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters, dritte, neu bearbeitete und erweiterte Aufl., Zürich/München: Artemis 1982.

Ueberweg, Friedrich, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 5 Bde., hier besonders: Bd. I: Geschichte der Philosophie des Altertums, herausgegeben von Karl Praechter, elfte, vollständig neubearbeitete und stark vermehrte Aufl., Berlin 1920 und Bd.II: Die patristische und scholastische Philosophie, herausgegeben von Bernhard Geyer, elfte, neu bearbeitete Aufl., Basel: Schwabe (1927<sup>1</sup>) 1967 (zit.: Ueberweg).

Walter, Joseph, Catalogue Général de la Bibliothèque Municipale, Première série: Les livres imprimés, Troisième partie: Incunables et XVI<sup>e</sup> siècle, Colmar: Alsacia 1929.

### Abkürzungen:

A	siehe „Anmerkungen zum Text“ mit Nummer
AA	Auctoritates Aristotelis
AABHS	Annuaire des amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat
Allen	Erasmus von Rotterdam, opus epistolarum
ALPorph	Aristoteles Latinus: Isagoge des Porphyrius
ALMet	Aristoteles Latinus: Metaphysica
BHS	Bibliothèque Humaniste de Sélestat
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca
CCCM	Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DMA	Dictionnaire du Moyen Âge
EN	Aristoteles, Ethica Nicomachea
EP	Enzyklopädie Philosophie
GDEL	Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse
HWPh	Historisches Wörterbuch der Philosophie
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta

Zum lateinischen Text:

< >	Spitzklammern dienen der Ergänzung von etwas Fehlendem
[ ]	Eckige Klammern dienen zur Tilgung von etwas Vermerkttem

#### *IV. Anhang*







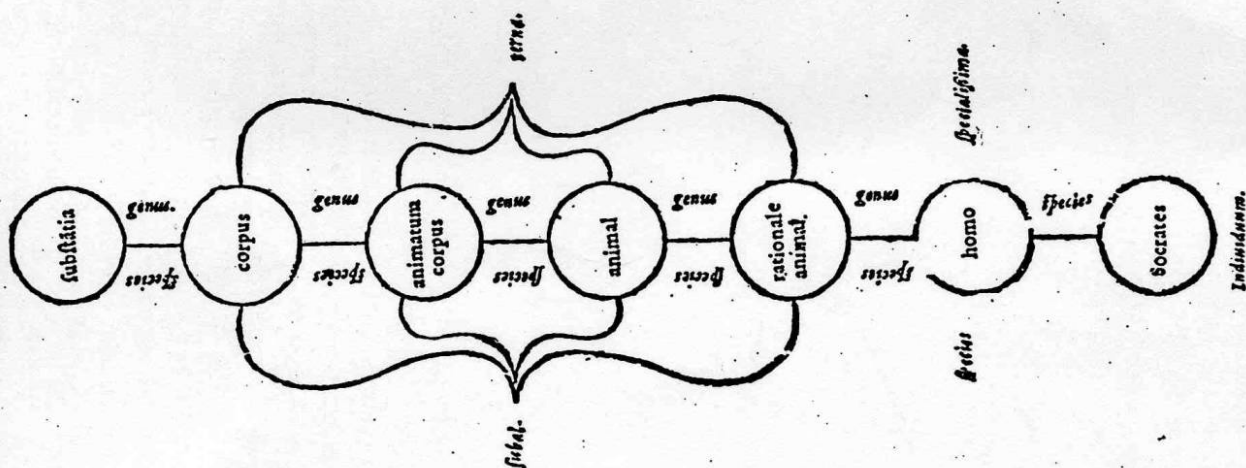
Sensibile  
 Fata ————— Incomensurable  
 Animum  
 Sensibile ————— Incomensurable  
 Cogitatio  
 Animum ————— Incomensurable

- Prison

tatum species, nunquam genus. alia verò sunt etiam earum quae non sunt specialissima. 23 Per spiciu verò fiet, quod dicimus, hoc modo: In vnaquaque categoria sunt quaedam generalissima, & rursus alia specialissima: & inter generalissima & specialissima, sunt alia, quae eadem dicuntur & genera & species. b Generalissimum est, quo non potest esse aliud superius genus. Specialissimum est, quo non potest esse alia inferior species. Inter generalissimum autem & specialissimum sunt alia, quae eadem sunt & genera & species, ad aliud tamen atque aliud relata. 24 Fiat autem in vna categoria manifestum, quod dicimus. Substantia est & ipsa genus. sub ea est corpus. & sub corpore animatum corpus. sub quo animal. sub animali autem rationale animal. sub quo homo. sub homine autem Socrates, & Plato, & particulares homines. Sed ex his substantia est generalissimum illud, & quod solum est genus. homo verò est specialissimum illud, & quod solum est species. corpus autem est species substantiae: genus animati corporis. sed & animatum corpus est species corporis, genus animalis. rursus animal est species animati corporis, genus rationalis animalis. rationale autem animal est species animalis, genus hominis. homo verò est quidem species animalis rationalis, sed non est etiam genus particularium hominum, verum species tantummodò. & quicquid ante individua possumus, proximè eis attribuitur, species solum est, non etiam genus.

a Ex divisione generum & specierum mox explicanda.

b In categoriis collocantur etiam individua, ut collat ex lib. Categoriar. cap. de substantia.



Veritur substantia, quae in summo loco posita est, quia nullum habet ante se genus, est generalissimum illud: ita etiam homo, qui est species, postquam non est alia species, nec aliquid quod possit di-

μόνον εἶδος, εἰκέντι δὲ καὶ γένος· αἱ δὲ ἄλλα εἶναι αὐτὴ καὶ πᾶν μὴ εἰδικωτάτων. 23 Σαφές ἐστὶν αὐτὴ εἶναι τὸ λεγόμενον, τῶν τῶν τῶν καὶ ἐκείνην κατηγορεῖται ὅτι πᾶν. γινωσκόμενα, καὶ πᾶν ἄλλα εἰδικωτάτα, καὶ μεταξὺ ὅτ' ὀργανωτάτων καὶ πᾶν εἰδικωτάτων ἄλλα αὐτὴ καὶ γένος καὶ εἶδη λέγειται αὐτὰ. Ἐστὶ δὲ γινωσκόμενα μὲν, ὅτι αὐτὴ εἶναι ἄλλο ἐπὶ αὐτῆς εἶδος γένος. εἰδικωτάτων δὲ, μὲν ὅτι ἐκ αὐτῆς ἄλλο ὅτι ὑποβεβηκός εἶδος. μεταξὺ δὲ τῶν γινωσκόμενων καὶ εἰδικωτάτων ἄλλα, αὐτὴ γένος καὶ εἶδη ὅτι πᾶν αὐτῶν, ὅτι ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο λαμβάνονται. 24 Γενέσθω δὲ πᾶν μὲν κατηγορίας σαφές τὸ λεγόμενον. ἡ οὐσία, εἶναι μὲν καὶ αὐτὴ γένος. ὑπὸ δὲ τῶν ὅτι τὸ σῶμα. καὶ ὑπὸ τὸ σῶμα, τὸ ἐμφύον σῶμα. ὑπὸ δὲ, τὸ ζῶον. ὑπὸ δὲ τὸ ζῶον, λογικὸν ζῶον. ὑπὸ δὲ αὐτῶν, ὑπὸ δὲ τὸν ἀνθρώπον, ὁ ὅτι ἀνθρώπος. ὑπὸ δὲ τὸν ἀνθρώπον, ὁ ὅτι ἀνθρώπος, καὶ Πλάτων, καὶ οἱ ἄλλοι μέγας ἀνθρώποι. Ἄλλα τούτων, ἡ μὲν οὐσία, τὸ γινωσκόμενα, καὶ ὁ μόνος γένος. ὁ δὲ ἀνθρώπος, τὸ εἰδικωτάτων, καὶ ὁ μόνος εἶδος. τὸ δὲ σῶμα, εἶδος μὲν τῆς οὐσίας, γένος δὲ τῆς ἐμφύου σῶματος. ἄλλα καὶ τὸ ἐμφύον σῶμα, εἶδος μὲν τῆς σῶματος, καὶ ὁ μόνος γένος. πᾶν τὸ ζῶον, εἶδος μὲν τῆς ἐμφύου σῶματος, γένος δὲ τῆς λογικῆς οὐσίας. τὸ δὲ λογικὸν ζῶον, εἶδος μὲν τῆς λογικῆς οὐσίας, γένος δὲ τῆς ἀνθρώπου. ὁ δὲ ἀνθρώπος, εἶδος μὲν τῆς ἀνθρώπου οὐσίας, οὐκ ἐστὶν καὶ γένος πᾶν καὶ μὲν ἀνθρώπων, ἄλλα μόνον εἶδος καὶ πᾶν τὸ ἀνθρώπου. αὐτὴ καὶ μὲν ἀνθρώπων, εἶδος μὲν τῆς ἀνθρώπου οὐσίας, οὐκ ἐστὶν καὶ γένος πᾶν καὶ μὲν ἀνθρώπων, ἄλλα μόνον εἶδος καὶ πᾶν τὸ ἀνθρώπου. αὐτὴ καὶ μὲν ἀνθρώπων, εἶδος μὲν τῆς ἀνθρώπου οὐσίας, οὐκ ἐστὶν καὶ γένος πᾶν καὶ μὲν ἀνθρώπων, ἄλλα μόνον εἶδος καὶ πᾶν τὸ ἀνθρώπου.

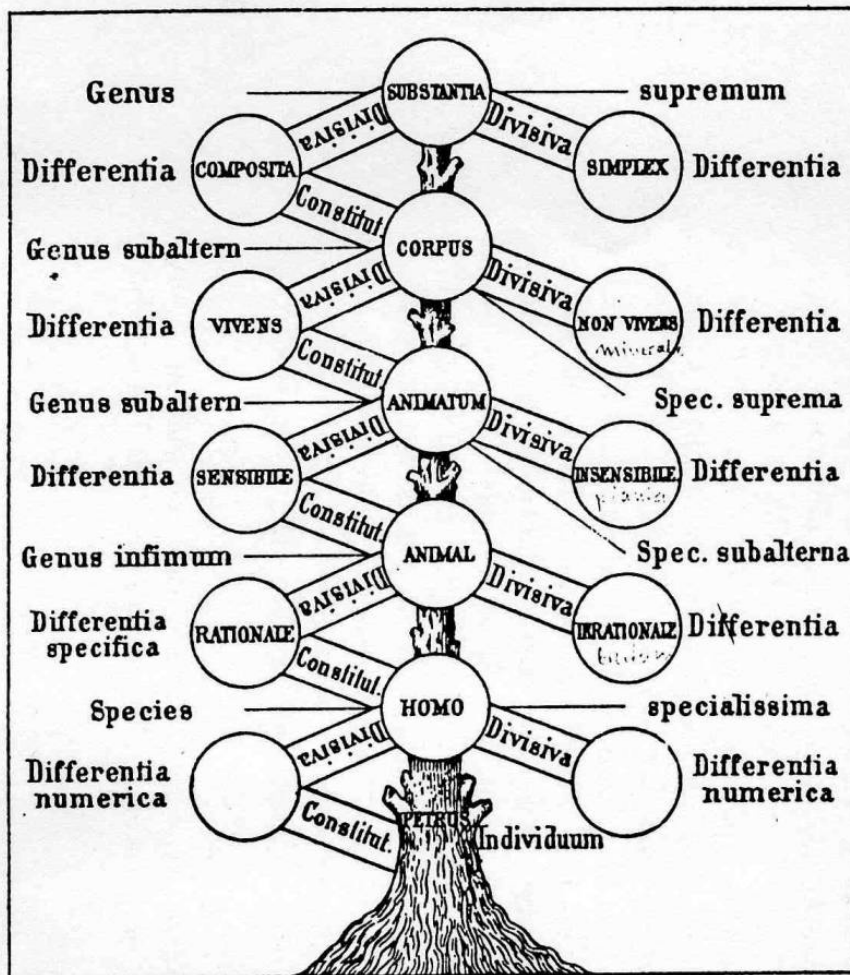
Genus











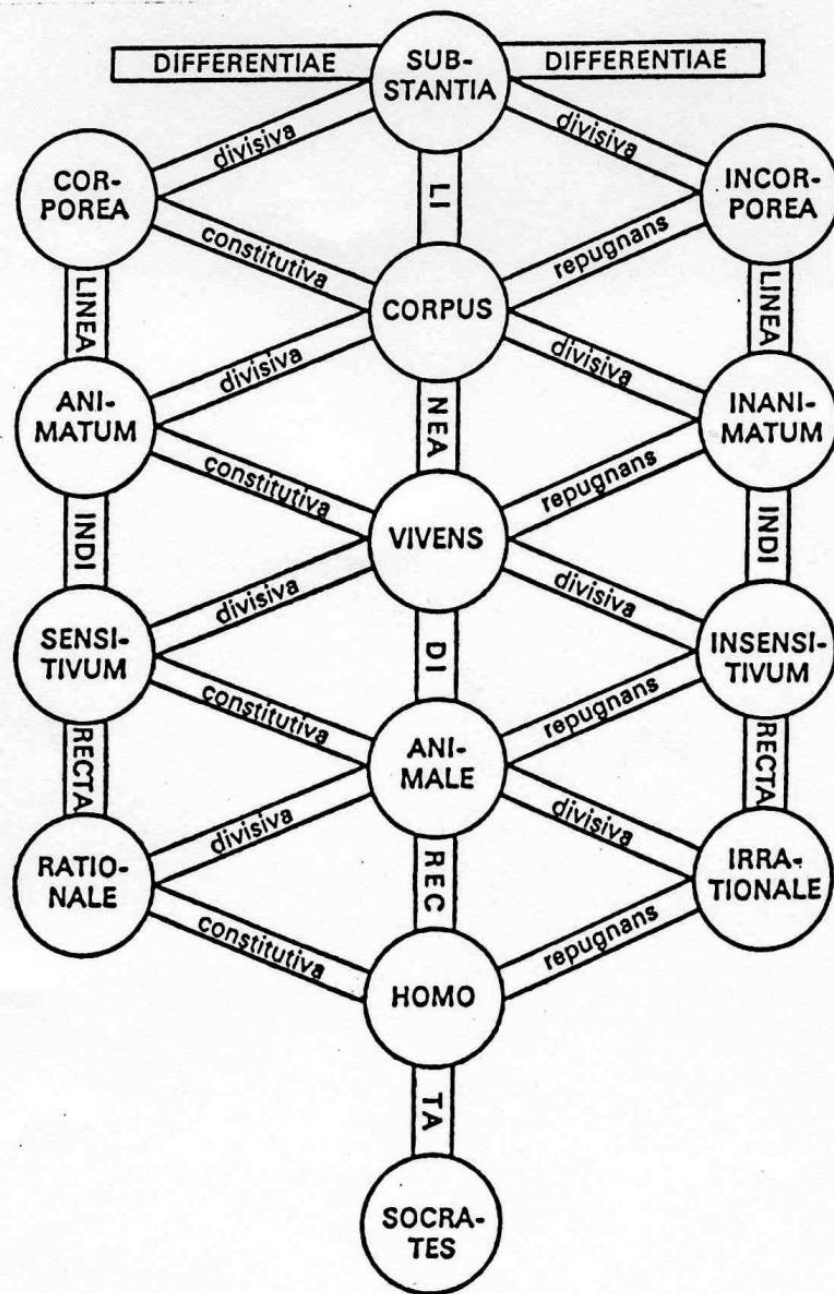
Arbor Porphyrii.

## Die Kategorien

1. Substanz (*οὐσία, ousia, substantia*); wir fragen danach mit: Was?
2. Quantität (*νόσος, poson, quantum*): Wie groß?
3. Qualität (*ποιόν, poion, quale*): Wie beschaffen?
4. Relation (*πρός τι, pros ti, ad aliquid*): Worauf bezogen?
5. Ort (*ποῦ, pou, ubi*): Wo?
6. Zeit (*νότε, pote, quando*): Wann?
7. Lage (*κεῖσθαι, keisthai, situs*)
8. Haben (*ἔχειν, echein, habitus*)
9. Wirken (*ποιεῖν, poiein, actio*)
10. Leiden (*πάσχειν, paschein, passio*)

Arbor Porphyrii aus : Gredt, Josephus O.S.B., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Bd.1, 8. Aufl., Herder : Barcelona 1946, S. 126.

Kategorien aus : Schulthess, Peter ; Imbach, Ruedi, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter*, Artemis : Zürich 1996, S. 46.



Arbor porphyriana  
 (aus H. M. Baumgartner, Art. „Arbor porphyriana“, LexMa, Bd. 1, S. 890)